DER

BEGRIFF DER PHYSIS

IN DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

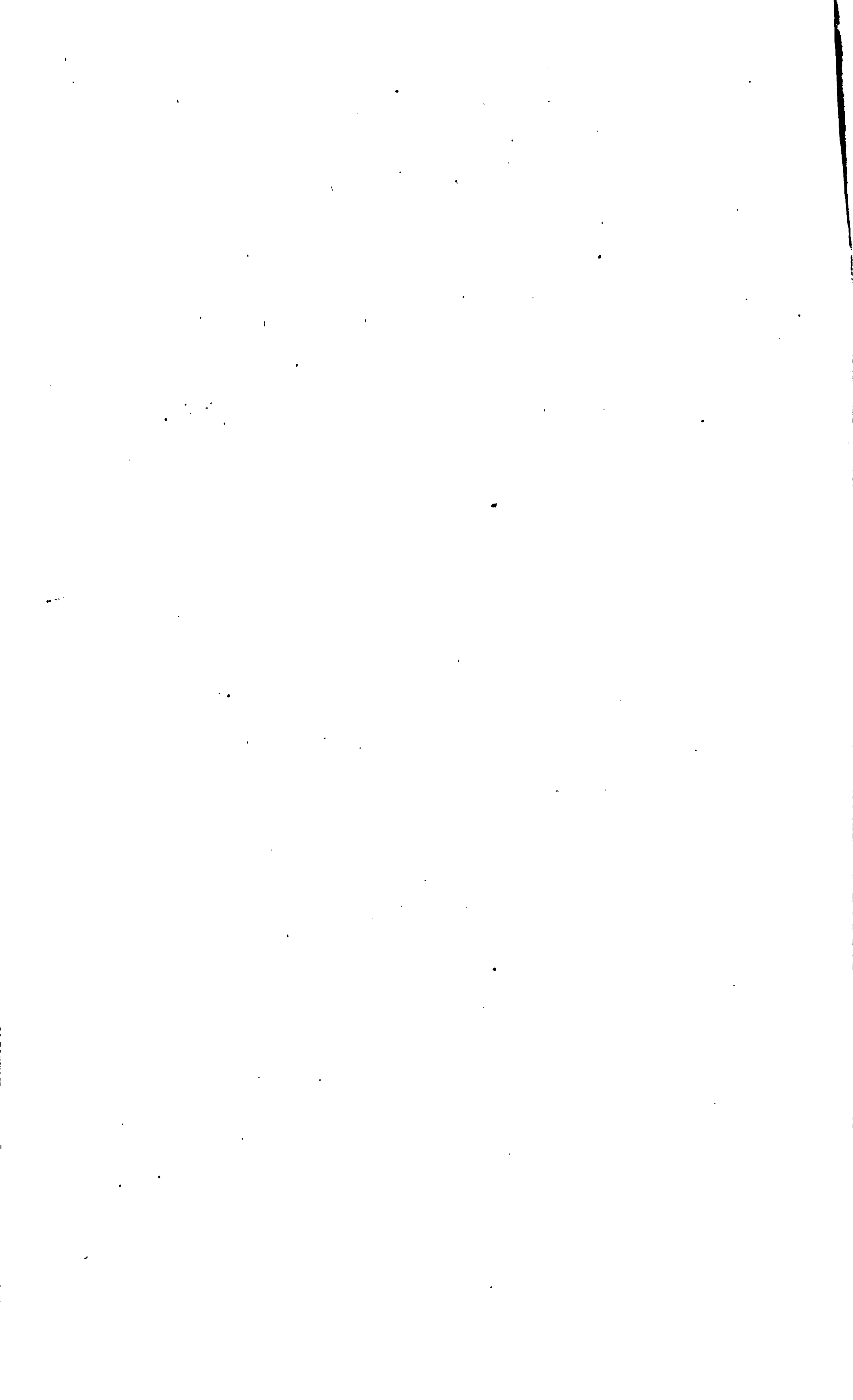
VON

Dr. E. HARDY.

ERSTER THEIL.

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
[illegible]


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



DER

BEGRIFF DER PHYSIS

IN DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

VON

Dr. E. HARDY.

> *ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἡ ἀμφισβήτησις.*
>
> Plato, Resp. VII, 533 D.

ERSTER THEIL. — All published

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1884.

DEM ANDENKEN

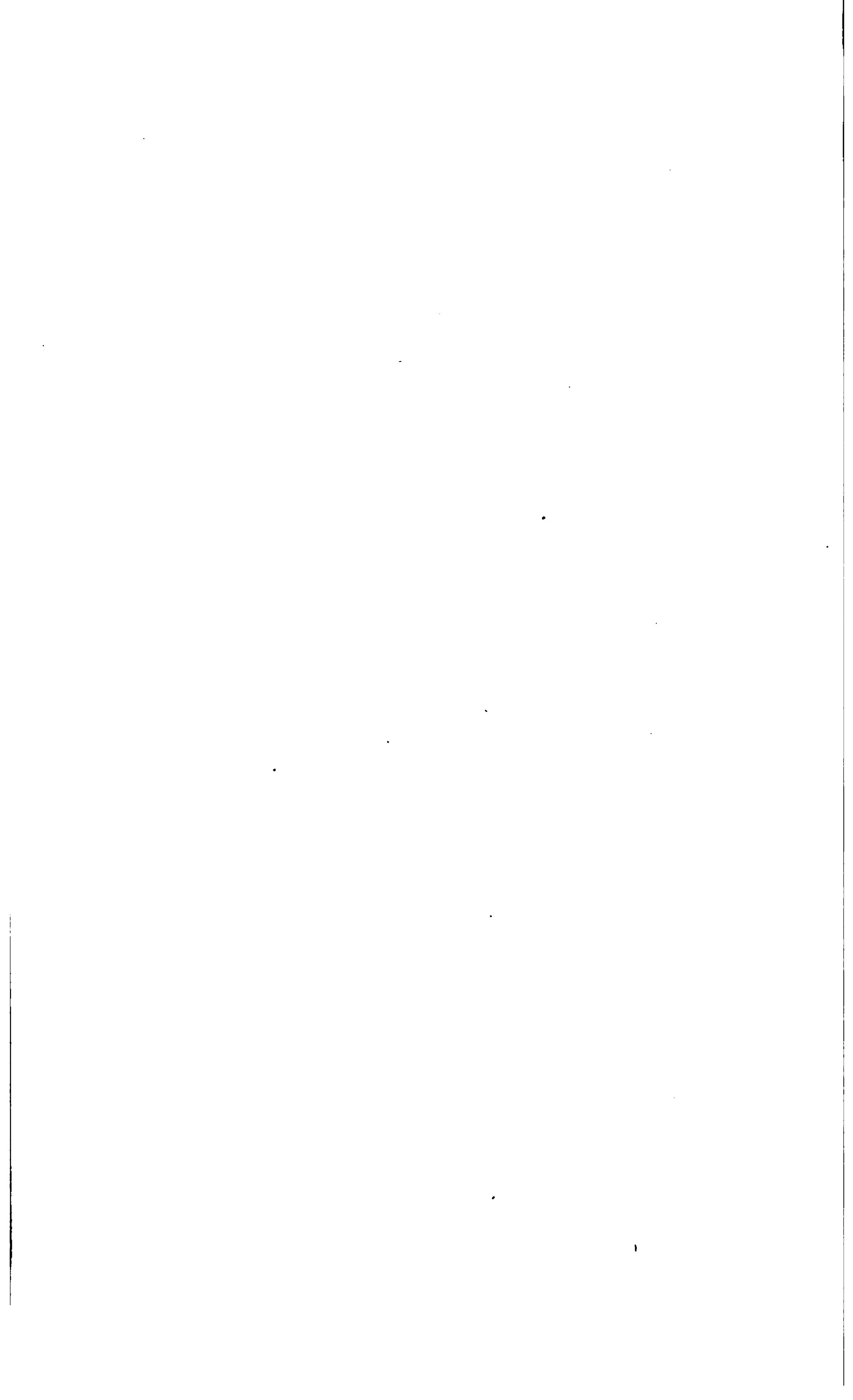
MEINES

UNVERGESSLICHEN VATERS

IN

TREUER DANKBARKEIT

GEWIDMET.



Inhaltsübersicht.

Es lag zu nahe, die Gesammtheit aller der menschlichen Thätigkeit selbstthätig gegenüberstehenden Dinge, Erscheinungen, Vorgänge mit einem gemeinsamen Namen zu bezeichnen, als dass es hierzu einer mehr als gewöhnlichen Anstrengung bedurft hätte. Ungleich grösser musste die Arbeit jener sprachbildenden Geschlechter gewesen sein, welche, vom Sinnlichen ausgehend, in allmäligem Fortgang zum Geistigen das geeignete Wort hierfür erst zu schaffen hatten[1]).

Doch nicht das Wort als solches soll unsere Aufmerksamkeit fesseln, so wenig als der mit dem Worte ursprünglich im Denken verschwisterte, von ihm untrennbare Begriff.

Vielmehr, was die Reflexion jener königlichen Geister des griechischen Alterthums, auf deren Gedankenbaue noch heute ein nicht unbedeutender Theil unserer Vorstellungen beruht, in das Wort, das, soweit unsere Kenntniss zurückreicht, von Anfang an im Sprachschatze ihres Volkes vorhanden war, hineingetragen, wie mannigfache Wandlungen in der Bedeutung und Zweckbeziehung je nach der Verschiedenheit der das Denken beschäftigenden Probleme sie mit dem Worte vorgenommen, wie viele unerwartet neue Erkenntnisse mittelst seiner sich dem Nach-

---

[1]) *φύ-σι-ς* (sanskr. *bhâv-a-s*) von Wurzel *φυ* (skr. *bhû*, lat. *fu* in *fu-i*, ahd. *bi-m* in *bin*, mit der Bedeutung „erzeugen") Vgl. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, 2. Aufl. 274 f. das lat. *natura*, (g) nâtûra, ahd. *chnuat* von Wurzel *gen.* in *gi-gn-o*, genui (skr. *jan* in *jan-â-mi*) Vgl. Curtius a. a. O. 160. Ueber die Wurzel bhû vgl. auch Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 221, woselbst ihr die Bedeutung „wachsen" beigelegt wird.

forschen erschlossen haben, was endlich auch für unerforschlich tiefe Abgründe selbst bei diesem Worte sich vor dem Geistesauge aufgethan haben: diesen Fragen soll sich unsere Untersuchung zuwenden, über sie einiges Licht verbreiten.

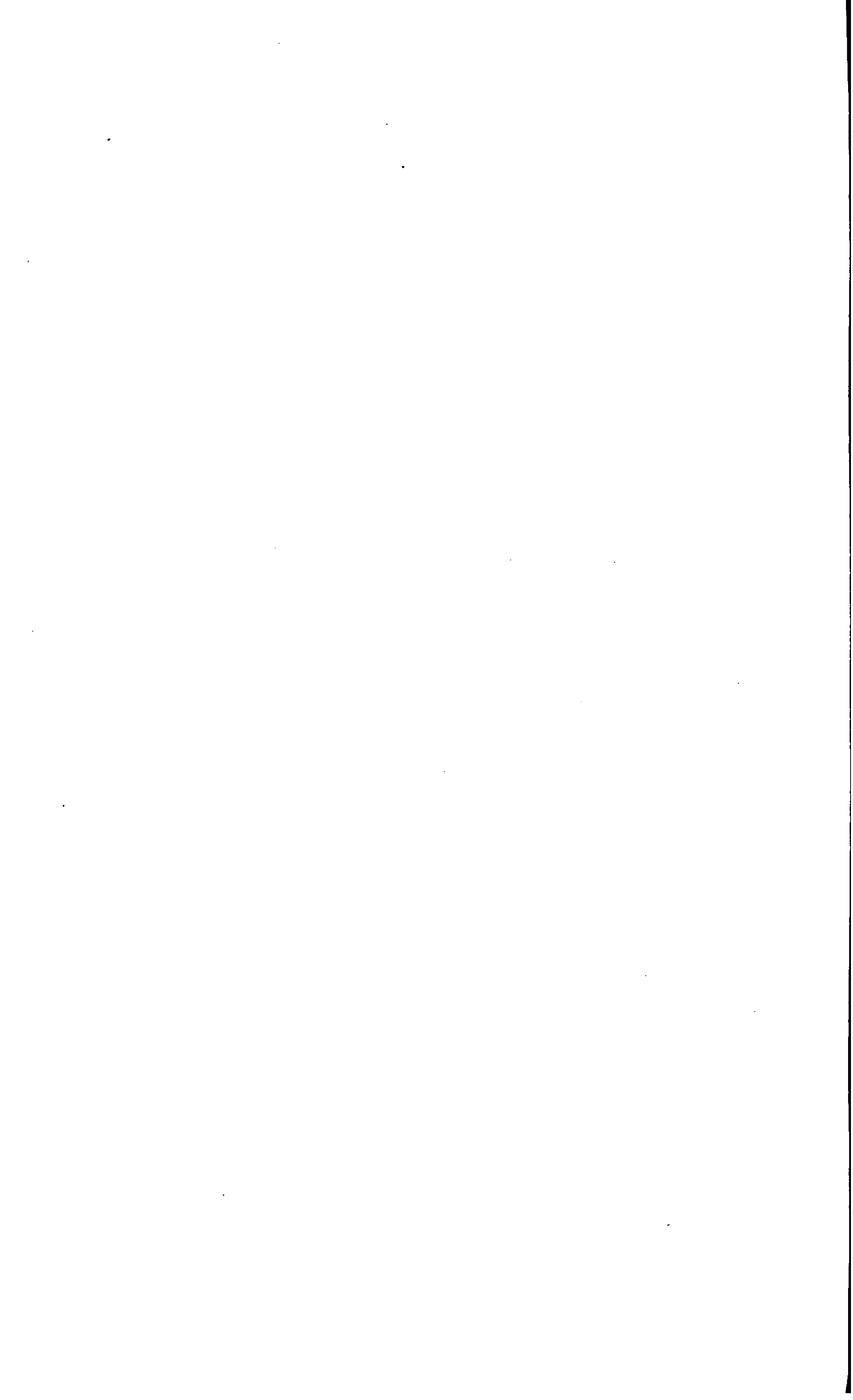
Gerade je leichter und ungezwungener sich anfänglich das Wort einstellte, mit welchem das noch ungeübte naive Denken der Vorzeit „den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“ entdeckt zu haben glaubte, um so näher lag die Gefahr, mit ihm Missbrauch zu treiben, und kein grösserer Missbrauch kann mit Worten getrieben werden, als wenn das Denken sich beim Worte beruhigt, anstatt über das Wort hinaus zur Wirklichkeit vorzudringen. Inwieweit die Geistesarbeit Griechenlands dieser Gefahr aus dem Wege gegangen sei, inwieweit sie ihr nicht zu entrinnen vermochte und in ihren Fall auch die sich an sie anschliessende der folgenden Zeiten hineingezogen habe — dies zu ermitteln macht nicht den kleinsten Theil des Interesses aus, das sich an eine Analyse der Begriffe überhaupt, insonderheit an die des Begriffes der Physis knüpft.

Die Ansicht aber, dass es nöthig sei, dem Ursprung und der Entwicklung der Begriffe nachzuforschen, um Aufschluss über ihren Inhalt zu gewinnen, hat zu ihrem Vertreter in der Vergangenheit keinen Geringeren als Locke, dem nach Lange schon „die wichtige Unterscheidung des rein logischen und des psychologisch-historischen Elementes in der Sprache“ zugeschrieben werden muss.[1]) Nach Locke haben seitdem Viele als eine, wenn nicht gar als die höchste Aufgabe der Philosophie die Entwicklungsgeschichte der Begriffe bezeichnet und dabei das historische Moment noch weit mehr in den Vordergrund treten lassen. Doch besteht ein Unterschied zwischen dieser der Philosophie überhaupt zugedachten und der dieser Specialuntersuchung gestellten Aufgabe. Denn etwas anderes ist offenbar die Frage, auf welchem Wege die Vernunft des Menschen allmälig in den Besitz ihrer Erkenntnisse gelangt sei, und etwas anderes die Frage, in welcher Weise sie in ein-

---

[1]) Geschichte des Materialismus I. 271.

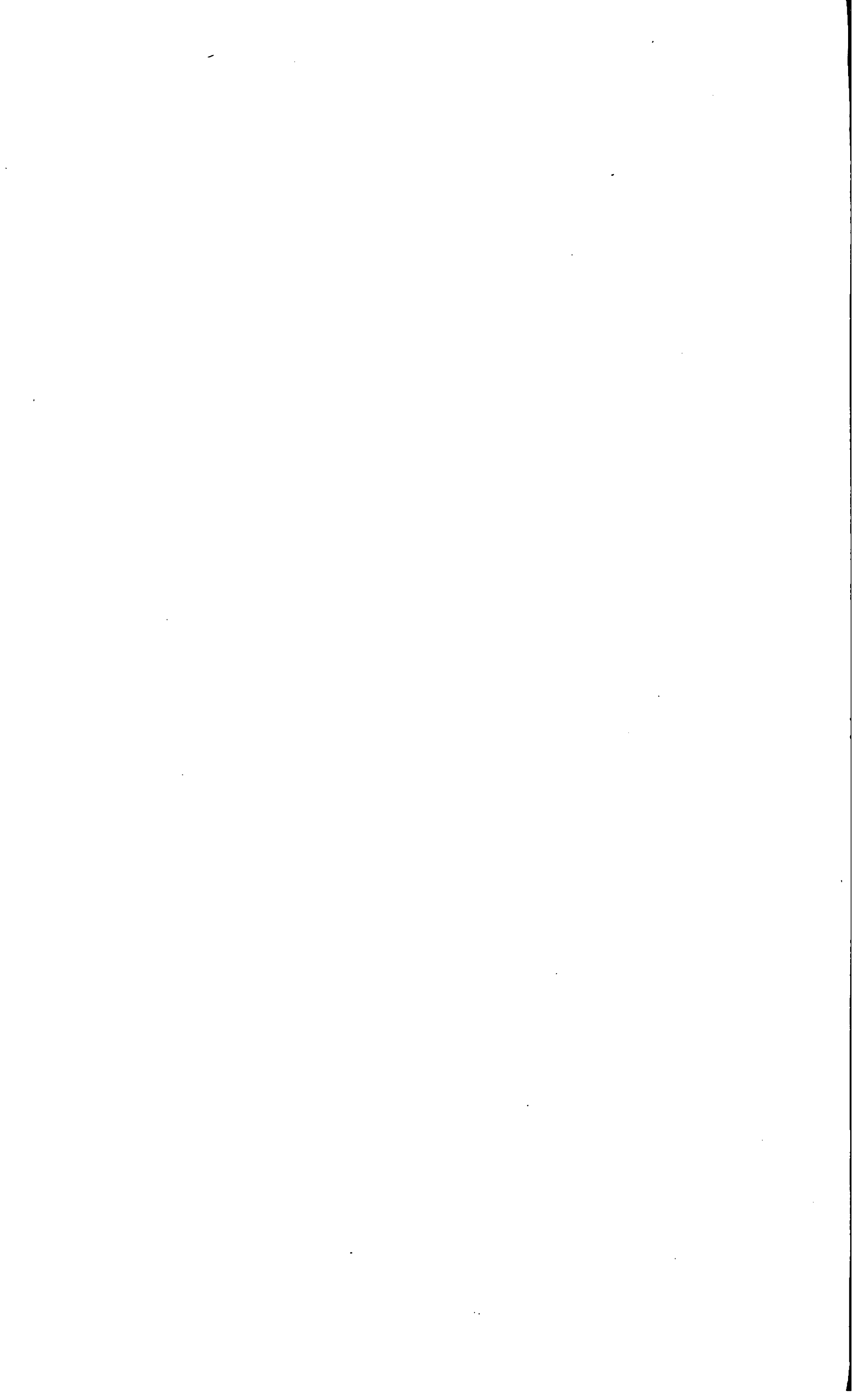
zelnen, und zwar in den erhabensten ihrer Besitzer über sich, und gleichmässig angeregt durch den ihr immanenten Wissenstrieb auch über jene anderen, mit unwiderstehlicher Gewalt sich ihr aufdrängenden Probleme reflectirt habe. Immerhin jedoch schliesst sich eine solche Beleuchtung aus der Geschichte des Denkens, wie sie diese unsere Darstellung über eine heute nicht weniger als vordem geläufige Vorstellung zu geben verspricht, als „ein dienendes Glied an das Ganze" der entwicklungsgeschichtlichen Bestrebungen unserer Tage an.



VON THALES BIS SOKRATES.

ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τῶν τοιουτέων καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται.

Hippokrates, de aëre,
locis et aquis.



Der Unterschied in der Werthschätzung der Forschungsobjekte kennzeichnet mehr als anderes den vorsokratischen Standpunkt des philosophischen Denkens im Gegensatz gegen den der sokratischen Schule und macht es begreiflich, aus welchen Gründen hier Fragen in den Vordergrund treten konnten, welche dort kaum als solche empfunden, geschweige denn in richtiger Weise gestellt oder gar zu beantworten versucht wurden. Mit dem Ziele aber ist stets auch die Richtung des Denkens gegeben. Denn so gewiss dieses einer bestimmten Richtung folgen muss, so gewiss ist es das Ziel, das entscheidet, ob der einen vor der anderen der Vorzug zu geben sei, und was immer für eine Richtung das Denken nehmen mag, sie wird ihm vor anderen erstrebenswerth erscheinen, sei es, weil sie mit diesen verglichen ihm Umwege oder Irrwege zu ersparen, sei es, weil sie sich den allgemeinen Bedürfnissen besser anzupassen verspricht. In der Regel wirkt beides zusammen.

Keine Begünstigung indess ohne Vernachlässigung. Und so wird mehr oder weniger über der Pflege eines Gegenstandes anderes vergessen, was der Pflege gleich sehr werth und bedürftig gewesen wäre. — *ἀσκεῖται δὴ τὸ ἀεὶ τιμώμενον, ἀμελεῖται το ἀτιμαζόμενον.* (Plato Resp. VIII 551 A.)

Waren in ihrer Weise der Weltbetrachtung die vorsokratischen Denker in nicht geringem Grade exclusiv und parteiisch, so waren es nicht weniger, mit alleiniger Ausnahme des Aristoteles, der einen universellen Standpunkt einzunehmen wusste, in ihrer Weise auch die Denker aus der sokratischen Schule. Am auffälligsten trat diese Einseitigkeit in den Anfangsstadien

hervor, also einerseits bei den ionischen Philosophen und anderseits beim Stifter der sokratischen Schule und seinem ihm bis ins Kleinliche getreuen Schüler Xenophon[1]).

Ein jedes Problem, wenn sich zum erstenmale das Denken seiner bemächtigt und nicht eher ruhen will, bis es ihm gelungen, demselben eine adaequate Fassung zu geben und eine, freilich nur vorläufig, richtige Lösung für dasselbe zu finden, verdrängt hierdurch alle übrigen an sich gleichberechtigten Probleme, wenigstens für eine Zeit lang, nahezu völlig aus dem Gesichtskreise des Denkens. Schon der Versuch, neben und mit ihm zugleich auch die anderen, von denen es in Wahrheit nicht zu trennen ist, zu behandeln, wird als eine die Forschung auf Abwege lockende Versuchung, als ein Abfall vom reinen und lauteren Streben nach Erkenntniss verpönt.

Allmälig erst bricht sich hie und da die Einsicht Bahn, dass für die forschende Betrachtung nichts den Charakter der Nebensächlichkeit haben dürfe, sofern ihr an einem gedankenmässigen, einheitlich verknüpfenden Verstehen der Wirklichkeit etwas gelegen, auf ein wahrheitsgetreues Bild derselben ihr Absehen gerichtet sein soll. Von der anfänglichen Isolirung sagt sie sich daher von dem Augenblick an los, da sie die Einsicht in die Zusammengehörigkeit aller Forschungsobjekte gewonnen und den Glauben an die Sonderstellung irgend eines einzelnen derselben mit dem ungleich erleuchteteren an die Ebenbürtigkeit aller vor dem Forum der Vernunft vertauscht hat.

Rückwirkend äussern sich diese Verhältnisse an den Begriffen, in denen die Vielheit der Erscheinungen zu einer Einheit zusammengefasst, die Bewegung der Gedanken zu einem gewissen Stillstand gebracht, die bunte Mannigfaltigkeit der Fragen und der darauf gegebenen Antworten wie um einen natürlichen Mittelpunkt gesammelt wird. Was dem Denken zu dieser oder jener Epoche, in dieser oder jener Persönlichkeit am meisten von Belang geschienen, während hinwieder anderes nur

---

[1]) Aristot. Metaph. I, 6 p. 987b 1 *Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν.*

nebenbei einen Reiz auf es ausübte, spiegelt sich ab in der Geltung, die der eine oder der andere Begriff erlangte, in der hohen oder niederen Stellung, die er beanspruchen durfte, so wie namentlich in der eigentümlichen Färbung, die seine Bedeutung erhielt, so dass andersgestaltete Begriffe das sicherste Anzeichen andersgestalteter Denkweise sind.

Je mehr es sich dabei um solche Begriffe gerade handelt, welche auch das unphilosophische Denken nicht umgehen kann, ein desto grösserer Zeitraum wird alsdann erforderlich sein, um das philosophische Denken allmälig den Anschauungen zu entwöhnen, aus denen es sich, wie nicht anders möglich, zuerst selbst herausgearbeitet hat. Nun sind dies aber gerade jene Begriffe, die in der Philosophie eine Hauptrolle spielen, und sieht man näher zu, so wird man finden, dass sie sämmtlich noch deutliche Spuren ihrer Herkunft an sich tragen. Begriffe wie Gott, Welt, Natur gehören gewiss zu jenen, durch die das naive Denken sich am ehesten zu orientiren suchte, und sie waren und sind immer auch für das philosophische die allerunentbehrlichsten geblieben. Aber wie lange währte es, bis sie von den Widersprüchen befreit wurden, die ihnen in Folge ihres Ursprungs anhafteten; und ist nicht der unaufhörliche Kampf der Philosophie mit den in der Sprache überlieferten Worten dem Umstande vorzugsweise zuzuschreiben, dass es dem Denken so schwer fällt, ihres schädlichen Einflusses zu entrathen?

Dem Hange zur Personification muss offenbar schon sehr frühe auch jenes Wort zum Opfer gefallen sein, welches berufen war, später zu hoher Geltung und zum Ausdruck tiefer Gedanken zu gelangen: Physis[1]). Denn die Wirkung dieser

---

[1]) In den orphischen Gedichten, an deren naher Beziehung zum philos. Denken Griechenlands kaum gezweifelt werden kann, erscheint *φύσις* einerseits in der Bedeutung des schöpferischen Princips und anderseits in der einer bleibenden Beschaffenheit. In letzterer Bedeutung in Verbindung mit *ἦτορ* (vgl. Mullach, fragm. I, 172):

Οὐρανὸς ὡς ἐνόησεν ἀμείλιχον ἦτορ ἔχοντας καὶ φύσιν ἐκνομίην·
ῥῖπτε βαθὺν γαίης ἐς τάρταρον.

Personificirt kommt *φύσις* in denselben Gedichten vor (Mullach, a. a. O. 176):

Personification, die noch fortdauert (man vergegenwärtige sich nur das gewöhnliche Denken und Sprechen), hätte unmöglich eine so nachhaltige sein können, wäre sie nicht ausgegangen von der ersten und unmittelbaren Thätigkeit des sprach- und begriffbildenden Bewusstseins. Wir begegnen ihr allenthalben von Thales an bis auf Aristoteles, und bei diesem Denker sogar an einem Punkte seiner Lehre, wo sie leicht Anlass zu Missverständnissen geben kann. Bei dem einen und anderen der vor-

---

καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένει, καὶ ἀπείριτος αἰών.

Desgleichen (p. 178):

νώτοις δ' ἀμφὶ θεᾶς φύσις ἄπλετος ᾐώρηται.

Von dieser *ζωογόνος θεά* bemerkt Proclus (in Plat. Tim. I. p. 4 d, p. 8 ed. Schneider): *ἀφ' ἧς πᾶσα ζωὴ πρόεισιν, ἥ τε νοερὰ καὶ ἡ ἀχώριστος τῶν διοικουμένων, ἐξηρτημένη δ' ἐκεῖθεν καὶ ἀπῃωρημένη φοιτᾷ διὰ πάντων ἀκωλύτως καὶ πάντα ἐμπνεῖ, δι' ἣν τὰ ἀψυχότατα ψυχῆς μετέχει τινός, καὶ τὰ φθειρόμενα μένει διαιωνίως ἐν τῷ κόσμῳ, ταῖς ἐν αὐτῇ τῶν εἰδῶν αἰτίαις συνεχόμενα.* — Der Neuplatoniker kann sich natürlich nirgends verleugnen.

Ferner (a. a. O.):

ἄρχει δ' αὖ φύσις ἀκαμάτη κόσμων τε καὶ ἔργων.

Und ebenso (183):

πρῶτον μὲν πρώτῳ ἐνὶ ἤματι φαίνεται Ἄρης.
μήνῃ δ' εἷς τ' Ἄρην ἐπιτέλλεται. ἴσχεο δ' ἔργων,
τήνδε γὰρ ἐξανύσασα φύσις δικέρων ἀναφαίνει.

Die Epitheta (*ἄπλετος, ἀκαμάτη, ἐξανύσασα*, unerschöpflich, unermüdlich, vollendend) legen Zeugniss ab für die Anschauungsweise jener Zeiten und lassen auf die Beschaffenheit des Eindruckes schliefsen, den die Erscheinungswelt schon vor dem Aufleuchten des philos. Bewusstseins in den Gemüthern zurückliess, und auf die Weise, wie man sich denselben zu deuten suchte. —

In einem von Diog. L. (I, 86; Mullach, fragm. I, 228) citirten Ausspruch des Bias wird *τῆς φύσεως ἔργον* in Gegensatz gebracht zu *ψυχῆς ἴδιον καὶ φρονήσεως* einer- und *τύχη* anderseits. Bei Stob. Floril. XLVI, 67 (Mullach I, 229) wird Bias eine Aeusserung zugeschoben, die, wenn sie wirklich von ihm herrührt, in doppelter Hinsicht beachtenswerth ist, einmal wegen des nicht geringen Zartgefühles, das sich darin kundgibt, und sodann wegen des Wortes *συμπαθές*, welches Eucken, (Gesch. der philos. Terminol. 26) als Neubildung für Aristoteles (und trotz dieser Stelle wohl auch mit Recht) in Anspruch nehmen will. Das Citat lautet:

θανάτῳ μέλλων καταδικάζειν τινὰ ἐδάκρυσεν· εἰπόντος δέ τινος, τί παθὼν αὐτὸς καταδικάζεις καὶ κλαίεις; εἶπεν, ὅτι ἀναγκαῖόν ἐστι τῇ μὲν φύσει τὸ συμπαθὲς ἀποδοῦναι, τῷ δὲ νόμῳ τὴν ψῆφον. Schon die Antithese *φύσις* — *νόμος* macht dasselbe verdächtig.

sokratischen Philosophen wird sie die Hauptschuld daran tragen, dass wegen mangelnder Präcision im Ausdruck das Denken in Irrthümern befangen blieb.

In Hinsicht auf die bequeme, aber gerade deswegen auch meist gedankenlose Verwendbarkeit des Wortes wird ihm kaum ein zweites gleich kommen, wenn nicht vielleicht *λόγος* oder *οὐσία* oder *αἴτιον*, und hier lässt sich wieder kaum übersehen, wie mannigfache Verirrungen dieser scheinbaren Unentbehrlichkeit des Wortes zur Last gelegt werden müssen. Von dem einen Gebiete wurde dasselbe ohne Mühe auf das andere übertragen, und dies schon in sehr früher Zeit, ohne dass dabei der Unterschied in der Bedeutung immer klar auseinander gehalten worden wäre, so dass es keine Uebertreibung ist, zu sagen, es würden, wäre es gelungen, den Begriff der Physis aus der philosophischen Weltbetrachtung zu beseitigen, ihr viele Unklarheiten erspart geblieben sein. Anderseits aber, da das Unbegreifliche die Atmosphäre ist, in welcher die Philosophie athmet, und alles Begreifbare stets auf ein Unbegreifbares zurückführt, so durfte selbst auf die Gefahr hin, niemals zur lichten Klarheit hindurch zu dringen, schon um der Ehre des Denkens willen dieses unter keinen Umständen auf eine seinen Kräften entsprechende, also eine begriffliche Fassung des Unbegreifbaren verzichten, und in mehrfacher Hinsicht war eben jener Begriff der Physis zumal ausersehen und gleichsam dazu geschaffen, um dem Geiste das Unergründliche bis in seine tiefsten Abgründe hinein zu zeigen.

In einem Bruchstücke des Epicharmos[1]), das uns Diogenes

---

[1]) Nach den Fragmenten zu schliessen, muss der Komödiendichter Epicharmos eine in hohem Grade speculativ angelegte Natur gewesen sein. In der Regel wird er zu den Pythagoreern gerechnet. Ob aber mit Recht, darüber vgl. Zeller, Philos. der Griechen I, 4. Aufl. 459 ff. Eine Philosophie im strengen Sinne des Wortes besass er nicht, nichtsdestoweniger betrachtete er die Dinge mit philosophischem Blicke, und muss sich von heraklitischen Gedanken genährt haben, vgl. Theaetet. 152 E. Einzelne seiner Aussprüche verrathen eine überraschende Einsicht, am meisten der bei Plut. Morall. p. 98 B, 336 B, 961 A (Mullach, fragm. philos. graec. I, 44 v. 253): *νόος ὁρῇ*

von Laërte (III, 16) aufbewahrt hat, finden sich die beiden, wie gesagt, die Deutlichkeit des Begriffes der Physis nicht wenig störenden Momente vereinigt. Die Physis tritt hier auf als persönliches Wesen, ausgestattet mit einer auch das uns Unbegreifliche in sich begreifenden Weisheit. Der Dichter hat freilich zunächst das bewusstlos schaffende Princip im Auge, allein eine Grenzscheide zwischen bewusstlosem Leben und selbstbewusstem Dasein giebt es für ihn eigentlich noch nicht:

Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον, ἀλλ' ὅσσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει. καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτορίδων γένος, αἱ λῇς καταμαθεῖν ἀτενές, οὐ τίκτει τέκνα ζῶντ', ἀλλ' ἐπῴζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν. τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα· πεπαίδευται γὰρ αὐταύτας ὑπό[1]).

Schwierigkeiten ganz andrer Art waren es, die späterhin Plato bestimmten, bei dem nämlichen Begriffe Halt zu machen,

---

καὶ νόος ἀκούει· τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά. Doch liegt die Versuchung nahe, hier mehr hineinzuinterpretiren, und dadurch den schlichten Sinn der Worte zu trüben. Dasselbe dürfte auch von dem uns in Arist. Rhetor. II, 21 pag. 1394b 23 aufbewahrten Fragmente gelten (Mullach, a. a. O. I, 144 v. 260): *θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατὸν φρονεῖν.* An Heraklit erinnert das Wort (Stob. flor. XXXVII, 16; Mullach I, 145 v. 274): *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός* (vgl. Heraclit. fragm. bei Mullach I, 324), und wie mir scheint auch das weitere (Mullach I, 146 v. 294): *ἀσκοὶ φύσις ἔστ' ἀνθρώπων πεφυσιωμένοι.* — Ueber das Verhältniss der *μελέτη* zur *φύσις* (= Beanlagung) hat Epicharmos ganz in sokratischer Weise gedacht, vgl. Stob. flor. XXIX, 54 (Mullach I, 145 v. 273): *ἁ δὲ μελέτα φύσιος ἀγαθᾶς πλέονα δωρεῖται φίλοις.* — Mehr zum Gemüth sprechen Verse, wie *γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω. τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν,* und *εὐσεβὴς νόῳ πεφυκὼς οὐ πάθοις κ' οὐδὲν κακὸν κατθανών· ἄνω τὸ πνεῦμα· διαμενεῖ κατ' οὐρανόν.* (v. 264 u. 295 ed. Mullach I, 145 f.). — In nachstehendem Fragmente will Ueberweg (Grundriss I, 6. Aufl. 57) Anklänge an die Verse des Xenophanes über die Göttervorstellungen finden (wenigstens denke ich, dass er dabei dieses Fragm. im Auge hat):

θαυμαστὸν οὐδὲν ἁμὲ ταῦθ' οὕτω λέγειν
καὶ ἁνδάνειν αὐτοῖσιν αὐτοὺς καὶ δοκεῖν
καλῶς πεφύκειν. καὶ γὰρ ἁ κύων κυνὶ
κάλλιστον εἶμεν φαίνεται καὶ βοῦς βοΐ,
ὄνος δ' ὄνῳ κάλλιστόν [ἐστιν], ὗς δ' ὑΐ.

[1]) Mullach, fragm. I, 142, v. 206 ff.

nicht aber, um hier muthlos seinen Anker zu werfen, vielmehr um von hier aus, als von einem festen Punkte, Leben und Gesellschaft zu erneuern und den Menschen durch das ihm zurückerstattete Verständniss seiner eigenen Kraft sich selbst gebesserter und der Gesellschaft brauchbarer wiederzugeben. Schon vor ihm hatte Heraklit, von dem „Einen göttlichen"[1]) aus auf jenen Lebenskeim hingewiesen, aber sich nicht über den vorwurfsvoll anklagenden Ton zur hülfebietenden Belehrung erhoben. In seinem Geiste, nur mit mehr Erfolg, strebte später die Stoa dahin, den Logos in der Physis aufzuzeigen und davon zu ethischen Zwecken den ergiebigsten Gebrauch zu machen.

Sobald das Vernunftdenken den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung kritisch oder prüfend gegenübertritt, beginnt die Philosophie[2]).

Thales von Milet erkannte, über den Entstehungsprocess der Dinge nachdenkend, als das der Bewegung unterworfene einheitliche Wesen derselben das feuchte Element, das Wasser[3]). Er unterschied somit zwischen der Wahrnehmung, derzufolge sich Alles in Veränderung darstellt, und dem Denken, welches in dem Fluss der Erscheinungen das Beharrende findet; und beharrlich dachte sich Thales nur allein die Bewegung in Raum und Zeit, die sich innerhalb des von ihm angenommenen Absoluten, des Wassers, vollzieht[4]). Der Ausdruck hierfür schwankt den historischen Nachrichten zufolge[5]) zwischen *ἀρχὴ τῶν ὄντων*, *ἀρχὴ τῆς*

---

[1]) Mullach, a. a. O. 317, fr. 19:
τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι
ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου.

[2]) vgl. Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 89. *καταγνόντες γὰρ (οἱ ἀπὸ Θάλεω φυσικοὶ) τῆς αἰσθήσεως ἐν πολλοῖς ὡς ἀπίστου, τὸν λόγον κριτὴν τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἐπέστησαν, κ. τ. λ.*

[3]) Arist. Metaph. I, 3 p. 983 b 20—27.

[4]) Alex. Aprod. ad Arist. Metaph. p. 1042 b, 33 Schol. p. 773, b, *ὥσπερ Θ. ἔλεγεν, ὅτι τὸ ὕδωρ μᾶλλον μανωθὲν γίνεται ἀὴρ καὶ ἔτι μᾶλλον πῦρ.*

[5]) Inwieweit uns in den späteren Berichten Reminiscenzen an die ursprüngliche Terminologie vorliegen, lässt sich nicht mehr entscheiden. Da-

φύσεως, auch *ἀρχή* allein, *στοιχεῖον, τὸ πρῶτον αἴτιον*[1]). Nebenbei wird davon auch als von einer *φύσις* geredet[2]), und lässt sich hieraus zwar nichts mit Sicherheit über den Gebrauch dieses Wortes im Munde des ersten griechischen Philosophen und im Zusammenhange seiner Forschungen ermitteln, so ist doch aus anderen Gründen wahrscheinlich zu machen, dass ihm das Wort im Sinne der Wesensbeschaffenheit, und insbesondere jener Wesensbeschaffenheit, die er allein gelten liess, d. i. der Bewegung oder des Werdens, geläufig gewesen sei.

Fürs erste liegen bei Thales Werden und Sein noch begrifflich zusammen. Werden und Sein sind ihm convertible Begriffe. Alles, was ist, befindet sich im Werden, und nur dasjenige, was sich im Werden befindet, hat Theil am Sein. Durch das Werden allein ist uns das Seiende bekannt und begreiflich. Nun giebt es aber keinen Ausdruck, der so geeignet wäre, diese beiden ineinander übergreifenden Bestimmungen zum Bewusstsein zu bringen, als das Wort *φύσις*, welches in jenen Zeiten wohl auch noch deutlicher sich das Gepräge seines Ursprungs bewahrt hatte.

Die Welt der äusseren Erscheinungen ferner, welcher sich die griechische Speculation in ihren Anfängen ausschliesslich

---

gegen spricht die Gewohnheit des Aristoteles, die philos. Vorstellungen seiner Vorgänger in das Gewand seiner eigenen Terminologie zu kleiden, so dass natürlich jene, die nach ihm schrieben, sich leicht täuschen konnten, indem sie aristotelische Termini für die echten hielten. (vgl. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, 13.) Sowohl *ἀρχή* als *στοιχεῖον* und *αἴτιον* deuten auf eine spätere terminol. Fixirung hin, und doch sind sie es gerade, die in den Berichten am meisten figuriren, obschon freilich auch nirgends ausdrücklich behauptet wird, dass Thales seine Wesenseinheit der Dinge mit einem dieser Namen benannt, noch weniger, dass er einen derselben als einen wirklichen Terminus gebraucht habe. Ebensowenig ist es möglich, das Gegentheil zu beweisen. Ob in der Bezeichnung der Seele als einer *φύσις ἀεικίνητος* noch ein Rest der Thaletischen Ausdrucksweise erhalten sei, da es für die Berichterstatter naheliegender gewesen wäre, dafür *ἀρχή* zu sagen, sei dahingestellt.

[1]) Stob. Eclog. Phys. I, 11, 12; Arist. Metaph. I, 3; Placit. philos. I, 3. — Stob. Eclog. Phys. I, 14, 1. Heraclides, Alleg. Hom. c. 22.

[2]) Placit. philos. IV, 2.

zuwandte, ward überhaupt allgemein mit dem Collectivnamen der φύσις bezeichnet. Was lag daher näher, als diesen Namen von der Gesammtheit der Beobachtungsgegenstände auch auf das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Substrat zu übertragen, zumal dasselbe von seinen einzelnen Erscheinungsformen nach der Auffassungsweise des Thales weder geschieden noch auch als von ihnen verschieden zu denken ist, vielmehr in und mit den Erscheinungen selbst sich bewegt oder seine Lage verändert, ohne dadurch aufzuhören, ein wesenhaftes Substrat zu sein[1])? Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass Thales zwischen der für die Gesammtheit aller Dinge im Sprachgebrauch vorhandenen und der für die von ihm statuirte Wesenseinheit derselben noch zu wählenden sprachlichen Bezeichnung keinen Unterschied gemacht habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach deckte sich sowohl begrifflich als sprachlich die Erscheinungswelt mit ihrer Wesenseinheit in der Anschauung des Thales weit mehr als in unserer Auffassung der Sache. Physis war eben beides, nur jedesmal in anderer Hinsicht und unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet.

Eine blosse Anwendung des Princips der Bewegung als Seinsform aller Dinge auf den Specialfall des Geistes war es, wenn Thales auch von der Seele wie von einer φύσις ἀεικίνητος[2]) und umgekehrt von einer allgemeinen Beseelung der Dinge sprach[3]).

---

[1]) Stob. Eclog. Phys. I, 11, 12. ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.

[2]) Placit. philos. IV, 2. Θ. ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον. vgl. Stob. Eclog. Phys. I, 42, 1. Nemesius, de nat. hom. c. 2. Theodoret, serm. V. Θ. τοίνυν κέκληκε τὴν ψυχὴν ἀκίνητον (wohl ἀεικίνητον) φύσιν.

[3]) Stob. Eclog. Phys. I, 56. Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες. Wenn auch (vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, I. 4. Aufl. 177 A. 1) die Worte νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεὸν dem Thales eine Lehre aufbürden, die er nach Aristoteles nicht gehabt zu haben scheint, so lässt sich das Gleiche nicht wohl von den darauffolgenden Worten sagen. Denn die Stelle de anim. I, 5. p. 411, a. 7 erweist sich deutlich als ihre Quelle. Man wird alsdann freilich das ἐν τῷ ὅλῳ . . . αὐτὴν (τὴν ψυχὴν) μεμῖχθαι nicht im stricten Sinne nehmen dürfen, sondern, dem πάντα πλήρη θεῶν ent-

φύσεως, auch *ἀρχή* allein, *στοιχεῖον, τὸ πρῶτον αἴτιον*[1]). Nebenbei wird davon auch als von einer *φύσις* geredet[2]), und lässt sich hieraus zwar nichts mit Sicherheit über den Gebrauch dieses Wortes im Munde des ersten griechischen Philosophen und im Zusammenhange seiner Forschungen ermitteln, so ist doch aus anderen Gründen wahrscheinlich zu machen, dass ihm das Wort im Sinne der Wesensbeschaffenheit, und insbesondere jener Wesensbeschaffenheit, die er allein gelten liess, d. i. der Bewegung oder des Werdens, geläufig gewesen sei.

Fürs erste liegen bei Thales Werden und Sein noch begrifflich zusammen. Werden und Sein sind ihm convertible Begriffe. Alles, was ist, befindet sich im Werden, und nur dasjenige, was sich im Werden befindet, hat Theil am Sein. Durch das Werden allein ist uns das Seiende bekannt und begreiflich. Nun giebt es aber keinen Ausdruck, der so geeignet wäre, diese beiden ineinander übergreifenden Bestimmungen zum Bewusstsein zu bringen, als das Wort *φύσις*, welches in jenen Zeiten wohl auch noch deutlicher sich das Gepräge seines Ursprungs bewahrt hatte.

Die Welt der äusseren Erscheinungen ferner, welcher sich die griechische Speculation in ihren Anfängen ausschliesslich

---

gegen spricht die Gewohnheit des Aristoteles, die philos. Vorstellungen seiner Vorgänger in das Gewand seiner eigenen Terminologie zu kleiden, so dass natürlich jene, die nach ihm schrieben, sich leicht täuschen konnten, indem sie aristotelische Termini für die echten hielten. (vgl. Eucken, Geschichte der philos. Terminologie, 13.) Sowohl *ἀρχή* als *στοιχεῖον* und *αἴτιον* deuten auf eine spätere terminol. Fixirung hin, und doch sind sie es gerade, die in den Berichten am meisten figuriren, obschon freilich auch nirgends ausdrücklich behauptet wird, dass Thales seine Wesenseinheit der Dinge mit einem dieser Namen benannt, noch weniger, dass er einen derselben als einen wirklichen Terminus gebraucht habe. Ebensowenig ist es möglich, das Gegentheil zu beweisen. Ob in der Bezeichnung der Seele als einer *φύσις ἀεικίνητος* noch ein Rest der Thaletischen Ausdrucksweise erhalten sei, da es für die Berichterstatter naheliegender gewesen wäre, dafür *ἀρχή* zu sagen, sei dahingestellt.

1) Stob. Eclog. Phys. I, 11, 12; Arist. Metaph. I, 3; Placit. philos. I, 3. — Stob. Eclog. Phys. I, 14, 1. Heraclides, Alleg. Hom. c. 22.

2) Placit. philos. IV, 2.

zuwandte, ward überhaupt allgemein mit dem Collectivnamen der *φύσις* bezeichnet. Was lag daher näher, als diesen Namen von der Gesammtheit der Beobachtungsgegenstände auch auf das allen Erscheinungen zu Grunde liegende Substrat zu übertragen, zumal dasselbe von seinen einzelnen Erscheinungsformen nach der Auffassungsweise des Thales weder geschieden noch auch als von ihnen verschieden zu denken ist, vielmehr in und mit den Erscheinungen selbst sich bewegt oder seine Lage verändert, ohne dadurch aufzuhören, ein wesenhaftes Substrat zu sein [1])? Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass Thales zwischen der für die Gesammtheit aller Dinge im Sprachgebrauch vorhandenen und der für die von ihm statuirte Wesenseinheit derselben noch zu wählenden sprachlichen Bezeichnung keinen Unterschied gemacht habe. Aller Wahrscheinlichkeit nach deckte sich sowohl begrifflich als sprachlich die Erscheinungswelt mit ihrer Wesenseinheit in der Anschauung des Thales weit mehr als in unserer Auffassung der Sache. Physis war eben beides, nur jedesmal in anderer Hinsicht und unter einem anderen Gesichtspunkte betrachtet.

Eine blosse Anwendung des Princips der Bewegung als Seinsform aller Dinge auf den Specialfall des Geistes war es, wenn Thales auch von der Seele wie von einer *φύσις ἀεικίνητος* [2]) und umgekehrt von einer allgemeinen Beseelung der Dinge sprach [3]).

---

[1]) Stob. Eclog. Phys. I, 11, 12. *ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι, καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι.*

[2]) Placit. philos. IV, 2. *Θ. ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.* vgl. Stob. Eclog. Phys. I, 42, 1. Nemesius, de nat. hom. c. 2. Theodoret, serm. V. *Θ. τοίνυν κέκληκε τὴν ψυχὴν ἀκίνητον* (wohl *ἀεικίνητον*) *φύσιν.*

[3]) Stob. Eclog. Phys. I, 56. *Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ θεῶν πλῆρες.* Wenn auch (vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, I. 4. Aufl. 177 A. 1) die Worte *νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεὸν* dem Thales eine Lehre aufbürden, die er nach Aristoteles nicht gehabt zu haben scheint, so lässt sich das Gleiche nicht wohl von den darauffolgenden Worten sagen. Denn die Stelle de anim. I, 5. p. 411, a. 7 erweist sich deutlich als ihre Quelle. Man wird alsdann freilich das *ἐν τῷ ὅλῳ . . . αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμῖχθαι* nicht im stricten Sinne nehmen dürfen, sondern, dem *πάντα πλήρη θεῶν* ent-

Wir können demnach schliessen: In der Philosophie des Thales ist Physis gleichbedeutend mit dem Seienden überhaupt, insbesondere aber hebt dieser Begriff die eigentliche Wesensbestimmung, d. i. die Bewegung hervor. Nicht irgend eine einzelne Classe von Erscheinungen, wie etwa die bewussten Thätigkeiten des Geistes, können nach Thales eine bevorzugte Beachtung und Betrachtung verdienen, da eben Alles gleichwerthig, göttlich und ewig ist. Diesem ausgleichenden Bestreben, demgemäss im kleinsten Theil das All und im All nicht mehr als im kleinsten Theile beschlossen ist, wird es denn auch zuzuschreiben sein, wenn, wie Byk mit Recht bemerkt[1]), sich die Philosophie des Thales ebensowenig zum Ausbau einer wissenschaftlich gegliederten Ethik wie zu einer systematischen Physik eignet. „Er kannte die Natur des Absoluten als Bewegung, nicht aber als Leben, Empfinden und Denken[2]), deren Wesen ihm wie das jeder Form ganz unbekannt war. Die ethische Handlung konnte daher von Thales nicht für ein Postulat des Absoluten, sondern blos für ein Gebot der Nothwendigkeit angesehen werden, weswegen auch seine ethischen Sprüche[3]) mehr

---

sprechend, so auffassen müssen, wie es Aristoteles mit Bezug auf Thales wahrscheinlich auch aufgefasst hat (vgl. de anim. I, 2 p. 405, a. 19), dass eine dem *ἐν τῷ ὅλῳ* etc. ähnliche Anschauung auch Thales auf den Gedanken brachte, Alles für göttlich, weil beseelt (lebendig, bewegt), zu halten. — Möglicherweise schwebte Aristoteles bei de anim. I, 5 p. 411, a. 7 eine Stelle in Plato's Gesetzen vor (X, 899 B), wo nach Anführung einer Reihe von Gründen, welche für die Annahme einer oder mehrerer (*ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαί*) Seelen als Ursachen der Gestirne, des Mondes etc. zu sprechen scheinen, *εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα ὄντα ... εἴτε ὅπῃ τε καὶ ὅπως*, die Frage aufgeworfen wird: *ἔσθ' ὅστις* (wie wohl statt *εἶθ' ὅστις* zu lesen) *ταῦτα ὁμολογῶν ὑπομενεῖ μὴ θεῶν εἶναι πλήρη πάντα;* —

[1]) die vorsokratische Philos. d. Griechen, I, 30 f.

[2]) d. h. nicht als ein von der Bewegung Verschiedenes.

[3]) vgl. Mullach, fragm. I, 213, 216, 227 f., 231 f., darunter befindet sich auch folgender Ausspruch (nach Plut. Conviv. septem Sapient. c. 9): *τί ῥᾷστον; τὸ κατὰ φύσιν· ἐπεὶ πρὸς ἡδονάς γε πολλάκις ἀπαγορεύουσιν.* Desgl. (nach Stob. Eclog. Phys. I, 9): *Θ. ἔφησεν, εὐδαιμονίαν ἄρχοντος νομίζειν, εἰ ἐτελεύτησε γηράσας κατὰ φύσιν.* (Beide tragen die stoische Bildung unverkennbar zur Schau.)

den Stempel praktischer Lebensweisheit, als den des ethischen Selbstbewusstseins tragen."

Die Tendenz nach Ausgleichung der Gegensätze beherrscht noch weit mehr die Gedankenwelt des Anaximander und vollends die des Anaximenes.

Die Wesenseinheit aller Dinge, welcher Thales in seiner Naturbetrachtung zum Ansehen verholfen hatte, setzt sich bei Anaximander zur Wesenseinerleiheit um, nach den Angaben Späterer von ihm *ἄπειρον*, das Unbestimmte genannt[1]), aus dem Alles hervorgehen und in das Alles vergehen soll[2]), ein ewig Fluctuirendes[3]).

Wenn man einer Notiz aus späterer Zeit Glauben schenken darf, so hat Anaximander zuerst die Bezeichnung *ἀρχή* für sein Absolutes aufgebracht[4]), womit er vermuthlich jedoch nur sagen

---

[1]) Diog. L. II, 1: *οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν εἶναι καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι.* Die Angaben der pseudoaristot. Schrift de Melisso, Xenoph. et Gorgia c. 2 p. 975, b. 22 (*ὁ μὲν ὕδωρ εἶναι φάμενος τὸ πᾶν*) und der Refut. haeres. I, p. 312 (ed. Miller) sind auf Grund von Arist. Phys. III, 4 p. 203, b. 12 und Simpl. in Arist. Phys. fol. 6, a (*λέγει δ' αὐτήν*, scl. *τὴν ἀρχήν, μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον*) zu berichtigen. Der Tadel in den Placit. philos. I, 3 wäre anders nicht zu begreifen, und ebensowenig die bestimmte Erklärung von Simpl. a. a. O. fol. 9, b (*ἄλλην οὖσαν τῶν τεσσάρων στοιχείων*). Zu der Auffassung, das Wasser sei die *ἀρχή* des Anaximander gewesen, mag Alex. Aphrod. in Arist. Metaph. p. 987 a 2, Schol. p. 545 b 21: *ἐν τούτοις δ' ἂν καὶ Ἀναξίμανδρος εἴη ὁ τὴν μεταξὺ φύσιν θέμενος* (i. e. zwischen Luft und Feuer, oder zwischen Luft und Wasser) Veranlassung gegeben haben. Vgl. dazu Byk, a. a. O. I, 40, A. 1 u. 2; 41, A. 1.

[2]) Placit. philos. I, 3: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι.*

[3]) Simpl. in Arist. Phys. fol. 96 *ἧς* (*τῆς ἀρχῆς*) *τὴν ἀΐδιον κίνησιν αἰτίαν εἶναι τῆς τῶν ὄντων γενέσεως ἔλεγεν.*

[4]) Refut. haeres. I, p. 11 (ed. Miller) und fast gleichlautend Simpl. in Arist. Phys. fol. 6, a. vgl. fol. 32, b. Die Quelle, aus welcher beide gemeinsam schöpften, lässt sich nicht mehr ermitteln. Vielleicht dass eine Stelle in Aristoteles Phys. III, 4, p. 203, b 4 ff. (*εὐλόγως δὲ καὶ ἀρχὴν αὐτὸ τιθέασι πάντες· οὔτε γὰρ μάτην αὐτὸ οἷόν τε εἶναι, οὔτε ἄλλην ὑπάρχειν αὐτῷ δύναμιν πλὴν ὡς ἀρχήν· ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας*) zur Folgerung führte: also ist das *ἄπειρον*

wollte, dass dasselbe immer und ewig das sei, was es sei, d. i. ein Unbestimmbares. Trotzdem nun auch Anaximander der erste gewesen sein soll, der *περὶ φύσεως* geschrieben und hierdurch auf diesem Gebiete der schriftstellerischen Thätigkeit Bahn gebrochen habe[1], so lässt sich gleichwohl nicht positiv behaupten, dass und wie sich bei ihm der Begriff der *φύσις* in die Reihe der Gedanken einfügte, deren erstes und letztes Glied, wie bemerkt, jenes *ἄπειρον* bildete. Wohl aber dürfte man nach Erwägung aller Möglichkeiten zu dem negativen Ergebniss kommen, dass Anaximander im Gegensatz zu Thales sein Absolutes mit der *φύσις* als der Gesammtsumme alles Gegebenen nicht wohl identificiren konnte, weil beides von ihm begrifflich geschieden, einander geradezu entgegengesetzt wurde. So wenig sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit dem Begriffe nach zusammen vertragen, so wenig verträgt sich das in einseitiger Bestimmung und Begrenzung Existirende mit dem Bestimmungslosen. Der Widerspruch zwar, der darin liegt, dass das Bestimmungslose im Werden der Dinge Bestimmung annimmt und dabei fortfährt, ein Bestimmungsloses zu sein[2]), soll hierdurch

---

selbst *ἀρχή*, und derjenige, der es zuerst aufstellte, wird es auch zuerst so benannt haben. Es ist indess vollkommen zutreffend, wenn Eucken (Gesch. der philos. Terminol., 14) hervorhebt, dass weder in den Fragmenten dieses noch in denen der nachfolgenden Philosophen noch in den älteren medicinischen Schriften sich ein Beispiel derartigen Gebrauches nachweisen lasse. Uebrigens wird angesichts so dürftiger Fragmente die Tradition ihren Besitzstand leicht behaupten können. Reducirt sich doch das Echte und Beglaubigte, auch dem Wortlaut nach Unanfechtbare auf zwei oder höchstens drei Sätze, nämlich 1) aus Arist. Phys. III, 4 p. 203 b. 11: *καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, obwohl nicht ganz sicher wegen des Zusatzes *ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν*. (vgl. Heinze, Lehre vom Logos, 2), während das unmittelbar folgende unzweifelhaft ein aristotelischer Gedanke ist *καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον·* 2) ebend. b 13: *ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον*, und 3) aus Simpl. in Arist. Phys. fol. 6, a.: *κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας.*

[1]) Themist. Orat. XXVI, p. 317 (ed. Harduin): *Ἀ. ἐθάῤῥησε πρῶτος, ὧν ἴσμεν* (woher?), *Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον. πρὶν δὲ εἰς ὄνειδος καθειστήκει τὸ λόγους συγγράφειν, ἀλλ' οὐκ ἐνομίζετο τοῖς πρόσθεν Ἕλλησι.*

[2]) vgl. die S. 17 A. 4 gegen Ende angeführten Aussprüche. Aus dem einen

ebensowenig verdeckt werden, als anderseits der Fortschritt des Denkens in Abrede gestellt werden kann, der darin besteht, dass das Absolute als solches hier mehr als bei Thales zu seinem Rechte kommt. Nur auf die Physik im engeren Sinne, die Anaximander in nicht unbeträchtlichem Maasse cultivirt zu haben scheint[1]), ohne übrigens dabei principiell zu verfahren, wird demnach Wort und Begriff der *φύσις* in seiner Speculation, wie auch in der in mehrfacher Hinsicht mit ihr verwandten des Anaximenes, beschränkt geblieben sein.

Indem letzterer das Werden behauptet, ohne das Sein preiszugeben, und in jenes allein alle Gegensätzlichkeit, die wir mit den Sinnen wahrnehmen, verlegt, nämlich das Warmwerden und Kaltwerden, das Ausdehnen und Zusammenziehen des im Zustande der Ruhe unwahrnehmbaren *ἄπειρον* oder nach seiner Deutung der Luft, vermied er, freilich auch nnr scheinbar, den Widerspruch seines Vorgängers[2]). Das Unbestimmte erscheint

---

(*καὶ περιέχειν κ. τ. λ.*) ist zu ersehen, dass die Totalität aller Dinge mit dem *ἄπειρον* und dieses selbst mit jener zusammenfällt, dass mithin Einerleiheit das Loos alles Existirenden gewesen, bevor es sich in die vielen Einzelexistenzen geschieden hatte, und dass Einerleiheit sein Loos sein wird, nachdem sich das mannigfaltig Geschiedene wieder zur einheitlichen Existenz zusammengefunden hat. Das vielfach gesonderte Einzeldasein, jede Individualität involvirt sonach eine *ἀδικία*; sie ist gewissermassen ein Eingriff in das Recht des *ἄπειρον* auf ungetheilten Fortbestand (und analog auch ein solcher in das Recht eines jeden Mitexistirenden auf dasselbige Dasein), fordert darum, wie jede Ungerechtigkeit, eine Sühne, und dieser geschieht Genüge, wenn das *ἄπειρον* wiederum Alles, alle individuellen Gegensätze in sich aufgenommen, gegenseitig ausgeglichen und zur ursprünglichen Bestimmungslosigkeit zurückgeführt hat. Dieser letzteren Anschauung verleiht der andere der obengenannten Sätzc Ausdruck (*κατὰ τὸ χρέων κ. τ. λ.*), in welchem Sinne ihn auch Simpl. a. a. O. aufgefasst hat. Ueber den Process der Ausscheidung, Weltbildung, Menschenschöpfung u. dgl s. Byk, a. a. O. I, 46 ff.

1) Ausführlich handelt darüber Teichmüller, Geschichte der Begriffe, 7 ff.

2) Euseb. praep. evang. I, 8 *Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν, καὶ τοῦτον εἶναι τῷ μὲν γένει ἄπειρον, τοῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον.* und dazu vgl. Refut. haeres. I, p. 12 (ed. Miller) *τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον, ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θέρμῳ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ, κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα ματαβάλλει, εἰ μὴ κινοῖτο. πυκνούμενον γὰρ*

hier nicht mehr im Process der Weltentstehung in nothwendigem, untrennbaren Vereine mit dem Bestimmten. Weniger glücklich war Anaximenes in der Durchführung und Anwendung seines Grundgedankens auf das Einzeldasein, und somit eigentlich nur in dem Punkte dem Anaximander voraus, dass bei ihm Physik und Metaphysik nicht mehr gleichgültig nebeneinander hergehen, sondern einer und derselben Idee dienstbar gemacht werden, und diese Idee ist hier wie dort keine andere, als Alles aus dem Absoluten abzuleiten und aus ihm zu begreifen.

War soweit unsere Untersuchung von fast lauter Quellen aus zweiter und dritter Hand abhängig, so ändert sich dieses Verhältniss, sobald wir uns von den ersten Ioniern hinweg zum Agrigentiner Empedokles wenden[1]).

Den nicht unbedeutenden Fragmenten aus dem Lehrgedichte dieses Philosophen *τὰ φυσικά* lässt sich mit Bezug auf unsere Frage folgendes entnehmen:

Empedokles macht zum ersten Male einen Unterschied zwischen der populären Bedeutung des Wortes *φύσις* und

καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι. Im Uebrigen s. Mullach, fragm. I, 241 f. (daselbst auch über Anaximander 237 ff.) Byk, a. a. O. I, 56 ff. macht den Versuch einige widersprechende Angaben zu rectificiren. (s. S. 56, A. 3; 57, A. 3; 58, A. 2 und 60, A. 5.) Es ist auf dieser Stufe des philos. Denkens Alles noch so elastisch, die Worte sind noch so vieldeutig und sinnlich, die Bestimmungen in beständigem Flusse, so dass Textesverbesserungen nicht viel helfen. Denn fängt man einmal an, Worte zu streichen oder einzuschieben, weil die vorliegende Gestalt des Textes keinen rechten Sinn geben will, so wird das Bestreben, den Widerspruch zu beseitigen, immer weiter treiben, und der Widerspruch bleibt dennoch bestehen.

[1]) Ich gehe, mit besonderer Rücksicht auf die hier besprochene Frage, von Anaximenes gleich zu Empedokles über, was andernfalls unzulässig wäre, weil mir so die Continuität besser gewahrt zu sein scheint. Von dem allein. gültigen Begriffe bei Thales sinkt die Physis (im gewöhnlichen Sinne) bei Anaximander und mehr noch bei Anaximenes zu nebensächlicher Bedeutung herab, bis ihr schliesslich von Empedokles jede Berechtigung bestritten wird. „Er (Empedokles) ist weder Pythagoreer, noch Eleate, noch Herakliteer, noch Atomiker“, sagt Byk, a. a. O. I, 189, und mit Recht.

der **wissenschaftlichen**. Jene verwirft er, diese aber formulirt er in Gemässheit seiner Grundanschauung. Der Vorstellung, von welcher die populäre Bedeutung des Wortes ausgeht, haften nach ihm Widersprüche an, da sie annimmt, dass es ein eigentliches Werden oder einen Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein gebe. Hieraus leuchtet, nebenbei bemerkt, ein, dass den Griechen des fünften Jahrh. v. Chr. beim Aussprechen des Wortes *φύσις* nicht durchweg die nämliche Vorstellung vor die Seele zu treten pflegte, wie uns aus gleichem Anlass. Jene feine Nüancirung, die sie zum Miterfassen des Momentes des Entstehens oder des Werdens befähigte, ist uns bei dem entsprechenden, in unserer Sprache eingebürgerten Worte, beziehungsweise bei der durch dasselbe in unser Bewusstsein eintretenden Vorstellung entweder abhanden gekommen oder richtiger nie vorhanden gewesen. Also des inneren Widerspruchs halber **negirte** Empedokles den populären Begriff der Physis und substituirte dafür einen anderen, der sich ihm auf dem Wege des Nachdenkens ergeben hatte, **den Begriff der Verbindung und Trennung** (*μῖξίς τε διάλλαξίς τε*). Der Verbindung und Trennung theilhaftig sind aber ihm zufolge nur allein die bekannten vier Elemente kraft der sie bewegenden ideellen Macht der Liebe (*φιλότης*) und des Hasses (*νεῖκος*)[1]):

ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν. ἐκ τοῦ γὰρ μὴ ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι, τό τ' ἐὸν ἐξόλλυσθαι ἀνήνυστον καὶ ἄπρηκτον ἀεὶ γὰρ περιέσται ὅπῃ κέ τις αἰὲν ἐρείδῃ[2]).

Indessen scheint Empedokles dem Grundsatze, dass es nicht gut sei, mit den Gegnern auch nur die Worte gemein zu haben,

---

[1]) Da die Principien der Bewegung der Natur der Elemente fremd sind, so hat Aristoteles, seine eigene Unterscheidung des *κατὰ φύσιν* und *παρὰ φύσιν* (*βίᾳ*) *κινεῖσθαι* darauf anwendend, daraus die Folgerung gezogen, welche sich de gen. et corr. II, 6 p. 333 b, 26 ff. findet (vgl. zu dieser Stelle Bonitz, Aristotelische Studien II u. III, 15 ff.).

[2]) Mullach I, 3 v. 98 ff., die Belege, 30 f.

nicht zuwider gehandelt, es im Gegentheile vermieden zu haben, φύσις auch in der modificirten Bedeutung von Mischung und Entmischung zu gebrauchen. Wenigstens wird man ihm das Zeugniss ausstellen müssen, dass er sich keines Rückfalles in den von ihm missbilligten Sprachgebrauch schuldig gemacht habe. Nur zwei Male (v. 293 und 326) begegnet uns das Wort in seinen Fragmenten ausser jener Stelle (v. 98 ff.), worin er gegen dasselbe in der populären Bedeutung zu Felde zieht, und beide Male kann es nur im Sinne von individueller Beschaffenheit verstanden werden[1]).

In der Satzverbindung drückt *διαφύειν*, *διαφύεσθαι* (v. 63, 66, 71) die Trennung, das Auseinandertreten der Bestandtheile der Verbindung und umgekehrt *φύεσθαι* (v. 70) das Zusammentreten derselben aus. Wo sich Zweifel erheben könnte, pflegt Empedokles immer eine nähere Bestimmung beizufügen, welche den Zweck hat, über seine wahre Meinung aufzuklären, so v. 167 (*ἴσος ἔφυ*), v. 202 (*θνήτ' ἐφύοντο, τὰ πρὶν μάθον ἀθάνατ' εἶναι*), v. 264 (*ἀποπληγχθέντα πέφυκεν*), v. 305 (*Κύπριδος ἐν παλάμῃσιν ὅτε ξύμπρωτ' ἐφύοντο*), v. 313 (*ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο*).

Hätte Empedokles mit eben derselben Sorgfalt, die er auf die physikalische Ergründung des Lebens verwandte, auch die innere, dem Bewusstsein zugekehrte Seite desselben zu erforschen sich bemüht, so würden wir gewiss in dieser Richtung von ihm einige glückliche Gedanken zu verzeichnen in der Lage sein. Anstatt sich selbst zu vergöttern[2]), oder sich in nutzlose Grübeleien über die Beziehungen der individuellen Seele[3]) zur Universalkraft der Liebe sowie über die Läuterungen derselben auf den Stufen eines niederen Daseins[4]) u. dgl. m. zu verlieren,

---

[1]) Mullach, a. a. O. 9 f. v. 292 f. u. 326 . . . *αὐτὰ γὰρ αὔξει ταῦτ' ὀργὴ κατὰ φῶτας, ὅπῃ φύσις ἐστὶν ἑκάστῳ.* und *ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἡ μὲν ἐν ἀνδρός, ἡ δὲ γυναικὸς ἐν . . .*

[2]) vgl. v. 400: *χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὔμμιν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός.*

[3]) vgl. v. 289—298.

[4]) vgl. v. 1 ff.; 442—447; 457—461.

würde es ihm klar geworden sein, dass es kaum einen dankbareren Gegenstand für die philosophische Untersuchung geben könne, als über die geistige, die sittliche Natur des Menschen Licht zu verbreiten, und zwar nicht durch das Hineintragen von mehr oder minder unsicheren metaphysischen Seinsgründen (wozu Empedokles schon eher Neigung verspürt haben mochte), vielmehr durch das der eigenen inneren Erfahrung, dem sittlichen Bewusstsein des Menschen erborgte Licht. Und doch war die Zeit, da dieses fruchtbringendste aller Gebiete des Wissens vom Menschen angebaut werden sollte, nicht mehr ferne, und Empedokles hatte keine Ahnung davon, als er der Physis den Krieg erklärte, allerdings nur in der Absicht, einen unklaren Begriff durch einen, wie ihm bedünkte, klareren zu ersetzen, dass er dadurch nur dem grossen Athener in die Hände arbeitete, der ihm und der von ihm hoch gehaltenen Richtung des Denkens den Absagebrief ausstellen sollte.

Die dualistische oder doch stark mit dualistischen Elementen versetzte Naturbetrachtung erreichte ihren Höhepnnkt in **Anaxagoras**. Gleich Empedokles, dessen Lehren er vor Augen gehabt und berücksichtigt zu haben scheint[1]), eifert derselbe gegen die volksthümliche Auffassung des Werdens der Dinge und macht den Vorschlag, statt Ausdrücke, wie *γίγνεσθαι* und *ἀπόλλυσθαι* lieber solche, wie *συμμίσγεσθαι* und *διακρίνεσθαι* zu gebrauchen[2]). In der Frage nach dem Substrate der Mischung und Scheidung der Stoffe geht Anaxagoras indess seine eigenen Wege, indem er die vier empedokleischen Elemente mit einer unbegrenzten Zahl von ewigen Grundstoffen vertauscht, die sich beim Beginne der Weltbildung unter der Einwirkung des *νοῦς* ihrer Qualität nach geschieden haben und zu gleichartigen Gruppen von wahr-

---

[1]) Aristoteles, Metaph. I, 3 p. 984, a. 12 *τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου, τοῖς δ'ἔργοις ὕστερος.*

[2]) fr. 17 in Mullach, fragm. philos. graec. I, 251 (Simpl. in Aristot. Phys. fol. 34, b): *τὸ δὲ γίγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσι οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα οὐδὲ γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ὑπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται. καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίγνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι.*

nehmbarer Grösse zusammengetreten sind[1]), wiewohl sie nach wie vor noch ungleichartige Bestandtheile von unwahrnehmbarer Grösse beibehalten, so dass wie im Anfange auch noch jetzt alles beisammen ist[2]). Von der ordnenden Thätigkeit des *νοῦς*[3]) nimmt jede geordnete Bewegung, wo immer sie anzutreffen ist, ihren Ausgang, und ihre Betrachtung allein ist es, die das Leben werth zu leben macht[4]).

Autokratisch (*αὐτοκρατές* fr. 6) oder selbstbestimmend in seinem Wirken, welches auf ein ausser ihm liegendes Gute abzielt, steht das Absolute in der Philosophie des Anaxagoras[5]), zwar nicht frei von Widersprüchen, die zum Theil schon von den Alten bemerkt worden sind, aber immerhin ein für die Zeit, der

---

1) Der Ausdruck *ὁμοῦ* in den Fragmenten ist für die Zurückführung des Terminus Homöomerien auf Anaxagoras nicht beweiskräftig, wie Byk, a. a. O. I, 194 meint, sondern als Neubildung des Aristoteles (aus *ὅμοιος* und *μέρος*) zu betrachten. Für die Späteren aber war die Autorität des Aristoteles massgebend. vgl. auch Eucken, a. a. O. 13 A. 1. In den Fragmenten selbst wechselt *χρήματα* mit *σπέρματα* oder *σπέρματα πάντων χρημάτων* ab.

2) fr. 4 (Mullach, a. a. O. 248) *τουτέων δὲ οὕτως ἐχόντων ἐν τῷ σύμπαντι χρὴ δοκέειν ἓν εἶναι πάντα χρήματα.* fr. 5 (ebend.) *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι πλὴν νόου· ἔστι οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι.* fr. 6 (a. a. O. 249) *παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου.* fr. 16 (a. a. O. 251) . . . *καὶ ἐν παντὶ πάντα· οὐδὲ χωρίς ἐστι εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει. ὅτε δὲ τοὐλάχιστον μή ἐστι εἶναι, οὐκ ἂν δύναιτο χωρισθῆναι οὐδ' ἂν λίην ἀφ' ἑωυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅκως περὶ ἀρχὴν ἦν, καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ.* Zwischen *ἀποκρίνεσθαι* und *διακρίνεσθαι* macht Anaxagoras den Unterschied, dass ersteres das Ablösen eines Gemenges von Grundstoffen von dem andern, letzteres hingegen das Auslösen der Grundstoffe aus einem Gemenge bezeichnet.

3) vgl. fr. 6 (Mullach, 249) *πάντα διεκόσμησε νόος*, und im Speciellen beschrieben: *καὶ ἀποκρίνεται ἀπό τε τοῦ ἀραιοῦ τὸ πυκνὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ τὸ θερμὸν καὶ ἀπὸ τοῦ ζοφεροῦ τὸ λαμπρὸν καὶ ἀπὸ τοῦ διεροῦ τὸ ξηρόν.* vgl. fr. 12 (Mullach 250), fr. 7: *ἐπεὶ ἤρξατο ὁ νόος κινέειν, ἀπὸ τοῦ κινεομένου παντὸς ἀπεκρίνετο, καὶ ὅσον ἐκίνησε ὁ νόος, πᾶν τοῦτο διεκρίθη.*

4) Eth. Eud. I, 5 p. 121b, a. 10 *τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιοῦτ' ἄττα, καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ' ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι „τοῦ" φάναι „θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν."*

5) Arist. Metaph. XII (*Λ*), 10, p. 1075, b. 8. *Ἀναξαγόρας δὲ ὡς κινοῦν τὸ ἀγαθὸν ἀρχήν· ὁ γὰρ νοῦς κινεῖ, ἀλλὰ κινεῖ ἕνεκα τινός, ὥστε ἕτερον.*

er entsprungen, hoher Gedanke, empfänglich der Umgestaltung zu höherer Klarheit und Wahrheit[1]). Anaxagoras selbst huldigte zu sehr der physikalischen Welterklärung, als dass er sich bis zur Einsicht erhoben hätte, inwiefern die Entdeckung des *νοῦς* auch für das Leben Früchte abwerfen könne. Gleichwohl streifte er schon an die ethische Weltbetrachtung, trotzdem er nur aus kosmischen Gründen sich die tiefere Bedeutung des All der Dinge zu erschliessen trachtete. Dabei that Anaxagoras auch auf entwicklungsgeschichtlichem Gebiete einige überraschende Aperçus, denn lediglich als solche möchte ich es ansehen, wenn der Klazomenier laut einer Angabe des Aristoteles mit dem Besitze der Hände die Geistesgrösse des Menschen, die ihn über alle übrigen lebenden Wesen hinaushebt, in causale Verbindung brachte[2]). Unter der vielsagenden Aufschrift *περὶ φύσεως* war es damals möglich, auch völlig Disparates zusammenzufassen. Lagen doch die Probleme selbst noch ebenso bunt durcheinander wie die Dinge in jenem, an die Spitze der Weltentstehung gesetzten chaotischen Anfangszustande, von welchem aus Anaxagoras anhub: *ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν.* (fr. 1; Mullach, 248.)

Massenhaft, um im Bilde zu bleiben, drängten sich die Fragen an den Menschen heran, und im Interesse der Forschung hätte es gelegen, sich vorerst nicht um Kleinigkeiten zu kümmern; aber noch fehlte ihr die mächtige Geistesbewegung, *καὶ ὅσον ἐκίνησε ὁ νόος, πᾶν τοῦτο διεκρίθη.* (fr. 7; Mullach, 249.)

So kam es, dass die Physis, das Werden in der Aussenwelt, das, sofern ihm die Makel einer Schöpfung aus dem Nichts anhaftete, von Anaxagoras verabschiedet worden war, als Entfaltung aus dem Chaos des unwahrnehmbaren Kleinen von ihm wieder in Gnaden aufgenommen wurde.

---

[1]) Doch wäre es gefehlt, den begrifflichen Wandel bei lautlicher Gleichheit ausser Acht zu lassen, welcher sich mit dem Worte *νοῦς* im Laufe der Zeit vollzogen hat, und es schlechthin mit „Geist“ zu übersetzen.

[2]) de part. anim. IV, 10, p. 687, a 7. *Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησὶ διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζῴων ἄνθρωπον· εὔλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν.*

An diesem Stand der Dinge, wie ihn Empedokles geschaffen, hat demnach auch Anaxagoras nichts geändert, und ebensowenig that dies dessen Schüler Archelaos[1]).

In dem „unbestreitbaren Principe" (ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος), dass alles Seiende auf der Veränderung eines und desselben Substrates beruhe und sich im übrigen nicht unterscheide, erblickt Diogenes von Apollonia die gesicherte Grundlage der Forschung[2]). Es existirt nur eine einzige φύσις, erhaben über alle specifischen und individuellen Uuterschiede, die in unendlich variirten Gestalten erscheint oder sich vervielfältigt, ohne dadurch ihren unbestimmten Charakter einzubüssen. Um die Möglichkeit einer unendlichen Variation zu retten, glaubt Diogenes die individuelle, die ἰδίη φύσις opfern zu müssen[3]). Nur als flüchtiges Resultat der ἑτεροίωσις ohne allen dauernden Bestand lässt er sie gelten[4]). Diese eine, aber der Variation fähige φύσις findet Diogenes realisirt in der Luft, mit unzwei-

---

1) Man hat (vgl. Hildenbrand, Gesch. und System der Rechts- und Staatsphilos. I, 47 f.) in der folgenden Angabe des Diogenes L. die erste sichere Spur der nachmals von den Sophisten besonders ausgenutzten Formel von dem δίκαιον φύσει und νόμῳ finden wollen, doch mit Unrecht, denn, wie Zeller, Philos. d. Griechen, I, 4. Aufl. 931, A. 5 mit guten Gründen glaublich macht, liegt hier eine spätere Folgerung, keine dem Archelaos in dieser Fassung zuzuerkennende Lehre vor. Die Stelle lautet (Diog. L. II, 16): ἔοικε δὲ καὶ οὗτος ἅψασθαι τῆς ἠθικῆς. καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκε καὶ καλῶν καὶ δικαίων ... ἔλεγε δὲ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

2) fr. 2, Mullach, a. a. O. 254: ἐμοὶ δὲ δοκέει, τὸ μὴν ξυμπᾶν εἰπεῖν, πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι· καὶ τοῦτο εὔδηλον.

3) fr. 2: εἰ γὰρ τὰ ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα νῦν γῆ καὶ ὕδωρ καὶ τἄλλα, ὅσα φαίνεται ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ ἐόντα, εἰ τουτέων τε ἦν τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου ἕτερον ἐὸν τῇ ἰδίῃ φύσεϊ, καὶ μὴ τὸ αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἠτεροιοῦτο, οὐδ' ἂν οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοισι ἠδύνατο οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη εἶναι. οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῷον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε τωὐτὸ εἶναι· ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ ἐς τὸ αὐτὸ ἀναχωρέει.

4) fr. 6, Mullach, 255: ἅτε ὢν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ τὰ ζῷα καὶ πολλά, καὶ οὔτε ἰδέην ἀλλήλοισι ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιωσίων.

deutiger Beziehung auf Anaximenes, und indem er nun des Weiteren die Geistesthätigkeit der (trocknen und klaren) Luft gleichsetzte[1]), gestalten sich ihm die Unterschiede des Wärmegrades (der Luftexpansion)[2]) zu Unterschieden der Verstandesgrade[3]). Alle Unterschiede aber sind und bleiben Folgen der Entwicklung seines Absoluten, und dieses ist ihm ein Grosses, Gewaltiges, Ewiges und Unsterbliches, welches dazu auch Vieles weiss[4]), d. i. Alles, was keimartig sich aus ihm entfaltet hat, noch entfaltet und entfalten wird[5]). Die *νόησις* kommt in den Fluss des Werdens, sie variirt in und mit dem Grundstoffe[6]),

---

1) fr. 6, Mullach, 254: *καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ* (vgl. Simpl. in Arist. Phys. fol. 33, a. und Theophr. de sensu 44) *καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν.*

2) Diog. L. IX, 57: *στοιχεῖον εἶναι τὸν ἀέρα, κόσμους ἀπείρους, καὶ κενὸν ἄπειρον, τόν τε ἀέρα πυκνούμενον καὶ ἀραιούμενον γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων.*

3) fr. 6, Mullach, 254 f.: *καὶ οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἕν, ὅ τι μὴ μετέχοι τούτου, μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιος εἰσίν.*

4) fr. 3, Mullach 254: *ἀλλὰ τοῦτό μοι δοκέει δῆλον εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδὸς ἐστί.* vgl. fr. 4.

5) Simpl. in Arist. Phys. fol. 33, a ... *λέγων „καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀΐδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα. τῶν δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει."* vgl. Arist. de anim. I, 2, p. 405, a 23. *καὶ διὰ τοῦτο (ἀέρα) γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτον ἐστί, καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.*

6) fr. 6, Mullach, 255: *ἔστι γὰρ πολύτροπος καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυτέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καί χροιῆς ἄπειροι ... ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ (ἀέρι) καὶ ζῇ καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.* Ueber die *ἡδονή* in dieser Stelle vgl. Byk. a. a. O. I, 263, A. 4. Doch finde ich keinen Grund, weshalb man hier von der ursprünglichen Bedeutung „Geschmack" abgehen solle. Offenbar schliesst sich hier Diogenes dem Ausdrucke nach an Anaxagoras an, vgl. fr. 3, (Mullach, I, 248) ... *χρὴ δοκέειν ἐνεῖναι πολλά τε καὶ παντοῖα ἐν πᾶσι τοῖς συγκρινομένοισι καὶ σπέρματα πάντων χρημάτων καὶ ἰδέας παντοίας ἔχοντα καὶ χροιὰς καὶ ἡδονάς.* (Gestalt, Farbe, Geschmack.) Diogenes hat nur die beiden letzten beibehalten und, entsprechend seiner Lehre von der einen, variablen *φύσις*, den Plur. in den Sing. verwandelt. Von einer Unterscheidung zwischen *ψυχή* und *ἡδονή* aber kann ich nichts wahrnehmen. Es wird hier allerdings eine Unterschei-

geht also nicht etwa dem Werden als bestimmendes oder zwecksetzendes Princip voran, sondern folgt ihm als nothwendige Wirkung, oder verwirklicht sich vielmehr erst im Process des Werdens [1]).

Was die Einheitslehre der Eleaten unter der Physis begriffen oder begrifflich mit ihr verknüpft hat, kann ohne vorerst der Bedeutungen zu gedenken, um die der Pythagoreismus, soviel von ihm der vorsokratischen Epoche angehört, das Denken

---

dung gemacht, doch nicht zwischen ψυχή und ἡδονή (bezieh. χροιή), sondern zwischen der der ψυχή wesenhaften, mit ihr identischen und der uns umgebenden, atmosphärischen Luft, und wiederum zwischen jener und dem die Sonne umgebenden Luftkreise. Dass man sich aber für die angebliche Unterscheidung der αἴσθησις von der ψυχή nicht auf Anaxagoras berufen könne, ersieht man aus obigem Fragmente, worin die χροιαί und ἡδοναί zwar nicht unter die σπέρματα versetzt (wie Byk sich ausdrückt), indessen doch mit denselben in Verbindung gebracht werden, hingegen nichts von einer Scheidung der αἴσθησις von der ψυχή geschrieben steht. Eine solche mag sich aus Anderem folgern lassen, wiewohl es mir nicht wahrscheinlich ist, allein aus obigen Stellen ergibt sie sich für Diogenes sowenig wie für Anaxagoras, noch auch lassen sich diese Stellen unter Annahme dieser Trennung irgendwie besser erklären, als ohne sie. Für die Interpretation bleibt sie völlig irrelevant.

[1]) Es geht dies aus Euseb. praep. ev. I, 8, 13 hervor: *κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως, ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ᾗ μὲν ἀραιοῦ, ᾗ δὲ πυκνοῦ γινομένου, ὅπου συνεκύρησε τὸ πυκνόν, συστροφὴν ποιῆσαι, καὶ οὕτω τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον τὰ κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα, τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.* Im Zusammenhange damit steht das Betonen des Zufalles beim Zustandekommen des Zweckmässigen. vgl. Placit. phil. II, 8. Byk I, 267 ff. geht indess zu weit, wenn er aus diesem Umstande in Verbindung mit dem von ihm gerügten Mangel eines Versuches, die gewonnenen Erfahrungen nach den Erfordernissen des Denkens umzusetzen, den Schluss zieht, Diogenes sei blos Physiker, kein Philosoph gewesen. Denn einen Ausgleich der Erfahrungen mit dem Denken hat derselbe allerdings angestrebt, und dafür spricht schon die einheitliche Durchführung des Princips der Heteroiosis, und was den Eklekticismus betrifft, den Simpl. in Arist. Phys. fol. 6, a tadelnd erwähnt, so lässt sich der Schein eines solchen wenigstens nicht in Abrede stellen, jedoch eine Erklärung dafür in der unleugbaren Tendenz finden, für Anaximenes adversus Anaxagoras eine Lanze zu brechen. Jedenfalls ist seine Philosophie mehr als „Registrirung von Erfahrungen.“

bereichert, oder die er ihm zu klarerem Bewusstsein gebracht hat, nicht wohl entschieden werden.

Alle diesbezüglichen Angaben mache ich jedoch mit dem ausdrücklichen Vorbehalte, dass die dazu verwertheten Philolaosfragmente, mit Ausschluss natürlich der aus der Schrift *περὶ ψυχῆς* genommenen (über deren Unechtheit uns Zeller genügend vergewissert hat)[1]) auf ältere Quellen zurückgehen[2]).

---

[1]) Philos. der Griechen I, 4. Aufl. 341 ff. A. 4.

[2]) Zeller, a. a. O. 261 ff. A. 3 und ausführlicher in Hermes, X, 1876, 183 ff. sucht es wahrscheinlich zu machen, dass Aristoteles eine Schrift des Philolaos gekannt und benutzt habe, und ist der Ansicht, dass diejenigen von den Fragmenten, von welchen sich dieses nachweisen lasse (dies sind ihm zufolge fr. 3 bei Mullach, fragm. philos. graec. II, 1, vgl. mit Arist. Metaph. I, 5, p. 986, b, 2; fr. 13 vgl. mit Metaph. XIII, 6 p. 1080, b 20 und XIV, 3 p. 1091, a 13; fr. 18 vgl. mit Metaph. I, 5, p. 985, b 29; Philos. der Griechen, a. a. O. 263, Hermes, a. a. O.), echt seien. Bei fr. 21 (Mullach II, 6) liegt es nahe, an eine Bekanntschaft seines Verfassers mit Aristoteles (*φύσεις καὶ μορφαί*) und stoischen Lehren (*κατὰ συνακολουθίαν τᾶς μεταβλαστικᾶς φύσιος*) zu denken. Das argumentum ex silentio, das Fehlen gewisser Begriffe, von denen anzunehmen, dass die resp. Verfasser sie verwerthet hätten, wären sie ihnen bekannt gewesen, (und dies trifft bei den Philolaosfragm. ihrer Mehrheit nach zu) leuchtet um so mehr ein, wenn man bedenkt, wie leicht sich eben die Fälschung durch dieses quid pro quo in der Terminologie zu verrathen pflegt. Davon verschieden ist die Frage, inwieweit es möglich sei, bei dem einen oder andern, sicher nicht als unecht zu bezeichnenden Fragmente, spätere Interpolationen auszuscheiden. Mir scheint z. B. bei fr. 3 die Annahme von solchen nicht ausgeschlossen. Verdächtig dürfte die indirecte Beweisführung von *ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται* an, ebenso wieder *οὐ γὰρ ὁτιῶν οἷόν τε κ. τ. λ.* sein. Das *ἁ μὲν ἐστὼ ἀΐδιος ἔσσα — θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν* mahnt an Plato. (Zeller's Conjectur, in Hermes, a. a. O. 188 A. 1, „dass in den Worten *αὐτὰ μὲν ἁ* ein dem *ἀΐδιος* entsprechendes Adjectiv oder ein auf — *μένα* endigendes Particip, wie etwa: *ἀεὶ ἐσόμενα,* stecke", und dass demnach zu erklären sei: „das Wesen der Dinge, als eine *φύσις ἀΐδιος καὶ ἀεὶ ἐσομένα*, ist göttlich" — verdient den Vorzug vor derjenigen Rohr's (de Philolai Pythagorei fragmento *περὶ ψυχῆς*, 31), für *μὲν ἁ* „*μόνα*" zu lesen.) Die übrigen sogen. pythagoreischen Fragmente und Schriften (vgl. Mullach, fragm. philos. graec. I, 383 ff. u. II, 9 ff.) sollen in der nacharistotelischen Geschichte des Begriffes der *φύσις* zur Sprache kommen. Auch die Fragmente des Archytas von Tarent erweisen sich sämmtlich als späteren Ursprungs.

Das Centralfeuer, welches Philolaos den Heerd des All, die Behausung des Zeus und die Mutter der Götter nennt — die concrete Erscheinung der Monas, des allgemeinen Seinsgrundes — ist nach derselben Anschauung auch der Altar, der Halt und das Maass der Natur[1]). Natur und All sind hiernach dasselbe; eine Auffassung, die wir schon in nuce bei dem ersten der ionischen Philosophen anzutreffen glaubten, die aber erst innerhalb des pythagoreischen Ideenkreises in prägnanter Weise ausgebildet und zum Schulbegriffe erhoben wird. Sowohl der stark pythagoreisirende Platonische Timäus, als eine Reihe einer späteren Periode zuzuweisender Schriften verwandter Gattung sanktioniren den Gebrauch des Wortes in dieser Bedeutung, in welcher es das All der Dinge in sich begreift und mit dem Kosmos gradezu vertauscht werden kann[2]).

In der Zahlenspeculation der Pythagoreer nimmt consequenterweise *φύσις* (analog dem in der Naturphilosophie durch irgend eines der Naturelemente oder deren Gesammtheit vertretenen Real- und Erkenntnissgrunde der sinnlichen Erscheinungen) die Bedeutung des geheimnissvollen Wesens der Zahl an. Was die Zahl zur Zahl macht, sie als solche constituirt und ihr

---

[1]) fr. 6, Mullach II, 2. *Φιλόλαος πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον, ὅπερ Ἑστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχὴν καὶ μέτρον φύσεως.* Soll *βωμόν τε καὶ συνοχήν* auf *θεῶν* oder *φύσεως* bezogen werden? Beides ist möglich, und der Sinn bleibt wesentlich derselbe, wie man auch verbinden möge. — Specifisch pythagoreisch ist ausser Zweifel der Gedanke, dass die Natur oder alles Existirende zusammengehalten (*συνοχή*) und gemessen werde (*μέτρον*) durch die Eins (identisch mit der Gottheit), dass alles Sein ihrer Verherrlichung geweiht sei (*βωμός*).

[2]) vgl. fr. 26, Mullach II, 8 .... *θεωρητικόν* (scl. *λόγον*) *τε ὄντα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπείπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν.* Scheinbar macht fr. 2 (*φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.*) einen Unterschied zwischen *φύσις* und *κόσμος*. Allein die *φύσις ἐν τῷ κόσμῳ* kann nichts anderes sein, als die *φύσις τοῦ κόσμου* oder der *κόσμος* selbst. — In dem sogen. pythagor. Schwur bedeutet *φύσις* wohl nichts anderes als die Schöpfung. Er lautet: *ναί μά τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν* (Symbol der Gerechtigkeit), *παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.* Sext. Empir. adv. Math. VII, 94.

die merkwürdigen Eigenschaften verleiht, die sie nach der Lehre der Pythagoreer hat, also der immanente Grund dieser Eigenschaften und ihrer symbolischen Beziehungen wird die *φύσις* der Zahl genannt. Als solche sehen die älteren Pythagoreer die Dekade an, weil sie alle Zahlen umschliesst[1]). Denn in den Zahlen, die über sie hinausliegen, komme sie oder ein Theil von ihr immer wieder zum Vorschein. Sie ist nach ihrer Lehre die vollkommene Zahl, und in ihr kehrt die Einheit, die Monade, erst zu sich selbst zurück. Alles Seiende, gesondert nach zehn Gegensätzen (*πέρας καὶ ἄπειρον* u. s. w. s. Aristot. Metaph. I, 5, p. 986 a. 23) liegt in ihr geborgen)[2]). Derselbe Gedanke wird alsdann nach jeder Richtung hin noch weiter ausgesponnen, was hier wiederzugeben nutzlos wäre.

Ueberhaupt heisst *φύσις* s. v. a. der Grund, der Inbegriff aller Eigenschaften oder Merkmale eines Dinges: eine Bedeutung, für die es zwar nicht an Belegen unter den Fragmenten anderer philosophischer Richtungen fehlt, die aber von nun an, und zwar wesentlich unter dem Einfluss des durch die Pythagoreer in die Naturbetrachtung eingeführten Formalismus, allgemeine Verbreitung findet. Die überaus leichte Anwendung des Wortes in diesem Sinne musste dahin führen, dass, wie dies in allen derartigen Fällen geschieht, man kaum mehr inne ward, was man eigentlich damit sagen wollte, und dass in Folge davon der Inhalt der dem Worte in dieser Bedeutung zu Grunde liegenden Vorstellung immer unbestimmter und ungenauer wurde, und dass dasselbe so zum leeren Füllworte, zur Umschreibung eines anderen Wortes herabsank. Auch in anderen Sprachen hat das nämliche Wort das gleiche Schicksal gehabt.

---

[1]) Stob. Eclog. Phys. I, 300. *εἶναι δὲ τὴν φύσιν* (scl. *τοῦ ἀριθμοῦ*) *δεκάδα. μέχρι γὰρ τῶν δέκα πάντες ἀριθμοῦσι, ἐφ' ἃ ἐλθόντες ἀναποδίζουσι ἐπὶ τὴν μονάδα.* Seitdem man mit Völkern bekannt geworden, die bloss bis vier oder fünf zählen, ist diese Argumentation zu Gunsten der Dekade nicht mehr zulässig.

[2]) Joh. Philipon. in Arist. de anima, p. 2. *τέλειος γὰρ ἀριθμὸς ὁ δέκα. περιέχει γὰρ πάντα ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ, οἱ γὰρ μετὰ τὴν δεκάδα εἰς τοὺς ἀπὸ μονάδος πάλιν ἀνακάμπτουσι, διὸ καὶ δεκὰς ἐκλήθη οἱονεὶ δέχάς τις οὖσα.*

Man hätte freilich meinen sollen, dass die Pythagoreer, da ihnen nur die Merkmale und Eigenthümlichkeiten der Zahlen beachtenswerth zu sein schienen [1]), am wenigsten von allen der Gefahr ausgesetzt gewesen wären, mit dem Worte *φύσις* eine verschwommene Vorstellung zu verbinden. Indess bei näherer Betrachtung überzeugt man sich, dass an der Undurchführbarkeit des pythagoreischen Grundgedankens der gute Wille scheiterte, und füglich auch hier so gut wie überall mit dem Worte ein sinnloses Spiel getrieben wurde, sei es, weil man überhaupt keinen anderen Ausweg wusste, oder weil man sich für den gewöhnlichen Bedarf des Lebens mit einer ungenauen Auskunft über das Wesen und die Beschaffenheit der Dinge begnügen zu dürfen für berechtigt hielt. Aus dem Bestreben des menschlichen Geistes entsprungen, überall, sowohl in der subjectiven Auffassung, wie im objectiven Verständniss, Einheitlichkeit herbeizuführen, ohne die ein geregeltes Denken nie zu Stande kommen würde, erhielt sich das Wort ausser der Wissenschaft kaum mehr als Ausdruck für die gemeinsamen Merkmale eines Dinges, bot sich hingegen um so willkommener als Nothbehelf in unzähligen anderen Fällen dar.

Wenn es in einem Philolaosfragmente (fr. 13, Mullach II, 4) [2]) heisst, dass nach der Natur des Gnomen, *κατὰ γνώμονος*

---

[1]) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 92 *οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μέν φασιν (κριτήριον εἶναι), οὐ κοινῶς δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον κ. τ. λ.* vgl. Arist. Metaph. I, 5 p. 985, b, 26. *ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτον, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ κ. τ. λ.*

[2]) Ich setze das ganze fragm. hierher, weil es auch in anderer Hinsicht, und gerade für den letzterwähntcn Gebrauch des Wortes *φύσις* bezeichnend ist. *νομικὰ γὰρ ἁ φύσις ἁ τῶ ἀριθμῶ καί ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶ ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐθενὶ οὐθὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, εἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία. νῦν δὲ οὗτος ποττὰν ψυχὰν ἁρμόζων αἰσθήσει πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τοὺς λόγους χωρὶς ἑκάστους τῶν πραγμάτων, τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων. ἴδοις δὲ καὶ οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι πάντα καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ*

φύσιν die harmonische Vereinigung der *αἴσθησις*, der Wahrnehmung oder wahrnehmenden Zahl mit dem Wahrnehmbaren oder der wahrgenommenen Zahl zu Stande komme, so wissen wir mit mathematischer Bestimmtheit, worin diese *γνώμονος φύσις* besteht. Es sind *γνώμονες* nämlich diejenigen Zahlen, die mit den ihnen unmittelbar vorangehenden Quadratzahlen (z. B. 5 mit 2^2) sich zu einer Zahl vereinigen, welche das nächstfolgende Quadrat bildet (z. B. $5 + 4 = 3^2$). Der Sinn also ist: Wahrnehmendes und Wahrgenommenes, Erkennendes und Erkanntes vereinigen sich nicht nur zur Wahrnehmung oder Erkenntniss, indem sie zusammentreffen, sondern beide enthalten auch die Wurzel des nächstdem Wahrzunehmenden oder später zu Erkennenden in sich, indem dieses sich aus dem vorher Wahrgenommenen ergiebt auf dem Wege der Weiterentwicklung[1]). Aehnlich verhält es sich auch, wenn nach Aristoteles (Metaph. XIV, 4. p. 1091, b, 35) die Pythagoreer die Wesensbeschaffenheit und somit das Kennzeichen des Bösen in der ungleichen Zahl oder in der unrichtig gebildeten Harmonie erblickten, obschon wir hier freilich mit Mathematik nicht auskommen werden. Allein in den meisten Fällen hat sich der durch die Zahl substituirbare Begriff der Physis zu einem nichtssagenden Worte verflüchtigt.

Die Zahl als Erklärungsprincip der Dinge nur auf die physikalischen Probleme zu beschränken, kam den Pythagoreern nicht in den Sinn. Auch war mit ihrer Auffassung vom Wesen der Zahl selbst noch viel zu viel Unklarheit verbunden, als dass sie auf die Entwicklung der Physik des Alterthums erfolgreich hätte einwirken können, und hinsichtlich ihrer Ansichten über das Verhältniss der Zahl zu den Dingen widerstreiten sich die Nachrichten.

Die Eleaten mussten sich principiell ablehnend zum Be-

τὰν μουσικάν. ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστί. τᾶς γὰρ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί. ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπιτνεῖ. πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσι αὐτῶ, ἁ δ' ἀλάθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. vgl. auch fr. 18, Mullach II, 6.

[1]) vgl. Ast, Theol. arithm. 285 u. Böckh, Philolaos, 143.

griffe der *φύσις*, in der vom Denken jener Zeiten recipirten Bedeutung dieses Wortes, wo es mit der *γένεσις* zusammenfiel, verhalten. Die Fragmente lassen uns leider hier fast völlig im Unklaren. Nur ein einziger Vers des Parmenides hat der eleatischen Negirung der *φύσις* Ausdruck geliehen, die wir von vornherein postuliren würden, auch wenn sie nirgends bezeugt wäre.

Das Hauptverdienst des Xenophanes, des Stifters der Schule, beruht in der bis dahin unerhörten Kritik, die er an den traditionellen Göttervorstellungen übte, und nächstdem in der Ausbildung der Idee des Absoluten zur Gottesidee. Der Dualismus zwischen dem absoluten Principe und der Welt des Gewordenen macht einer einheitlichen Auffassung Platz (*ἑνίσας*, wie zutreffend Aristoteles von ihm sagt). Das absolute Princip und das All der Dinge sind eins; es ist nur ein absolutes All, nichts ausser, vor und nach ihm. Den Umschwung in der Methode kennzeichnet die dialektische Beweisführung[1]).

Auch Xenophanes soll seinen Rhapsodien den vagen Titel *περὶ φύσεως* gegeben haben. Doch wäre es thöricht, daraus irgend etwas folgern zu wollen, da es offenbar in damaliger Zeit Sitte war, dass ein Jeder, der etwas mehr zu wissen glaubte, als die übrige gebildete Welt, die besagte Aufschrift wählte, wenn nicht vielleicht gar erst Spätere sich die Freiheit nahmen, aus Mangel eines besseren alle bedeutenderen vorsokratischen philosophischen Dokumente *περὶ φύσεως* zu überschreiben. Sei dem, wie ihm wolle, eine gewisse Berechtigung hat immerhin diese Ueberschrift bei Xenophanes, insofern als derselbe, zufrieden, das Eine oder die Gottheit im Weltganzen gefunden zu haben, dem Werden, also gerade der Physis dadurch ein gewisses Zugeständniss machte, dass er eine Entstehung aller Wesen aus Erde und Wasser lehrte:

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. [I, 103.
γῆ καὶ ὕδωρ πάνθ' ὅσσα γίνονται ἠδὲ φύονται. v. 9f. Mullach

[1]) Simpl. in Arist. Phys. 6, a. *τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. ὃν ἕνα δείκνυσιν ἐκ τοῦ πάντων κράτιστον εἶναι, κ. τ. λ.*

Der Gegensatz zwischen Werden und Sein, den Xenophanes in der realen Welt zu versöhnen trachtete, tritt in der idealen in seiner ganzen Schärfe hervor bei Parmenides. Es giebt nur Sein ohne φύσις und ἀρχή:

φύσις οὐ γὰρ ἐόντι καὶ ἀρχή. v. 66, Mullach I, 121[1]).

Das Sein ist. Anders zu denken oder zu reden hat Niemand ein Recht:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ εἶναι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. v. 43 f. Mullach I, 118.

Dike kann nicht dulden, dass Werden und Vergehen dem Sein nahe:

τοὔνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη, χαλάσασα πέδῃσιν, ἀλλ' ἔχει. v. 69 f. Mullach I, 121.

Wir stehen also vor der Alternative:

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. v. 72, Mullach I, 121.
οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο παρὲκ τοῦ ἐόντος. v. 96, Mullach I, 124.

Allerdings nur im Lichtreiche[2]), jenseits dieser Welt, waltet die makellose Wahrheit, das Sein ohne Nichtsein, hienieden besteht Sein und Nichtsein nebeneinander, Licht und Dunkel sind gleichmässig vertreten, ohne übrigens Gemeinschaft mit einander zu pflegen[3]).

---

[1]) vgl. v. 97 ff. Mullach I, 124:

ἐπεὶ τόγε μοῖρ' ἐπέδησεν
οἶον ἀκινητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἐστίν,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν, διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

Also auch kein All gibt es, weil es kein wirkliches Entstehen und Vergehen gibt, kein einheitliches Ganze verschiedener Dinge, sondern ein sich stets gleichbleibendes Sein.

[2]) vgl. v. 11 ff. Mullach I, 115.

[3]) αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν. v. 122 ff. Mullach I, 126 f.

Nur nach der Redeweise der Menschen, den *βροτῶν δόξαι* zufolge, giebt es ein Werden[1]), und von diesem Standpunkte aus, nicht von dem der *πίστις ἀληθής* aus, lässt sich sagen:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε νῦν τε ἔασι,
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ. v. 151 f. Mullach I, 129.

Doch, war es die dämonische Gewalt der Ananke, von welcher uns Xenophanes zu erzählen weiss[2]), die dem Philosophen des reinen Seins mitspielte, oder vielmehr die Wirklichkeit mit dem bunten Spiel entstehender oder vergehender Formen, deren Ueberlegenheit das Alles aus sich selbst entwickelnde Denken am Ende doch fühlen und anerkennen muss; auch der begeisterte Vertheidiger der Rechte des reinen Gedankens hat sich herabgelassen zum Vergänglichen und Wahrscheinlichen:

τῶν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίσω,
ὡς οὐ μήποτε τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ. v. 120 f. Mullach I, 126.

Und so wäre hiernach selbst bei ihm, dem Leugner des All und der *φύσις*, der Gebrauch *περὶ φύσεως* für sein philosophisches Gedicht hinlänglich motivirt.

Von den beiden andern Vertretern aus der eleatischen Schule wissen wir, dass sie durch einzelne Lehrsätze und Beweise eine die Jahrhunderte überdauernde Berühmtheit erlangt haben. Gegen die Realität der Bewegung vorzugsweise richtete Zeno seine Argumente und andrerseits Melissos die seinen gegen die Reali-

---

Je nachdem nun im Einzelnen das Sein überwiegt oder das Nichtsein, desto mehr Licht oder Finsterniss wohnt in ihm. Licht aber ist Denken, denn Denken ist Sein (*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*, v. 40, Mullach I, 118). vgl. dazu auch v. 146ff. Mullach I, 129, wo der Schluss *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα* die Auffassung zulässt, dass da, wo mehr Sein, auch mehr Denken sei.

[1]) vgl. v. 133 ff. Mullach I, 128.

[2]) *ἐν δὲ μέσῳ τούτων* (scl. *πυρὸς ἀκρίτοιο καὶ νυκτὸς*) *Δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ.*

πάντῃ γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἀρχὴ
πέμπουσ' ἄρσενα θῆλυ μιγῆναι, ἐναντία τ' αὖθις
ἄρσεν θηλυτέρῳ. v. 128. Mullach I, 127.

tät der Wahrnehmungsobjecte im allgemeinen. Wenn etwas in der Philosophie des letzteren bleibenderen Werth hat, so ist es ein methodologisches Moment, die Deduction aus Erfahrungsthatsachen oder aus Erfahrungsaxiomen, allerdings nur im Dienste einer destructiven Eristik, anstatt einer positiven Erkenntniss der Wahrheit[1]). Durch diese (theoretische) Werthschätzung der Erfahrung widersprach Melissos direct den Tendenzen seiner Schule, welcher die Dialektik aus den Begriffen als allein zulässiger Ausgangspunkt galt und consequent gelten musste.

Heraklit, zu dem wir nun übergehen, könnte man als den Antipoden der Eleaten betrachten, wäre er nicht mit ihnen darüber einig, dass aus einem Princip alle Wahrheit abzuleiten sei.

Unverkennbar üben Heraklit's Gedanken mehr als die irgend eines andern griechischen Denkers eine hohe Anziehungskraft auf die Gegenwart aus. — Verdanken sie dieses lediglich ihrem Gehalte? Denn ihre Form, wenn man bei Fragmenten eines Philosophen überhaupt die Form in Anschlag bringen darf, entspricht nicht durchweg unserm heutigen Geschmacke. Eine innere Verwandtschaft, es ist wahr, verknüpft sie mit gewissen modernen Bestrebungen. Doch trägt, wie mir scheint, noch etwas anderes zur bevorzugten Anerkennung bei, die Heraklit in der Neuzeit gefunden. Ihm wohnt ein tiefer Sinn inne für die Räthsel unseres Daseins, die auch heute noch mit unverminderter Kraft das Denken quälen[2]); und weit entfernt, dieselben lösen zu

[1]) Ueber diesen eristischen Theil der Philosophie des Melissos vgl. Byk, a. a. O. II, 51 ff. Byk hält die Schrift de Melisso, Xenoph. et Gorgia für aristotelisch, nimmt indess an (a. a. O. II, 7, A.), dass einzelne verlorengegangene Partieen durch Spätere ergänzt worden seien. Zeller hat sich für die Unechtheit der ganzen Schrift ausgesprochen und ihren Inhalt als unglaubwürdig verworfen (Philosophie d. Griechen I, 463 ff., auch Grundriss der Gesch. d. griech. Philos. 50). Doch enthalten fr. 11 u. 13 bei Mullach Anspielungen des Melissos auf Empedokles, so dass die Neigung desselben zu eristischem Gezänk sich nicht wohl bestreiten lässt. Von Zeno gilt nicht das Gleiche, vgl. Byk, a. a. O. II, 69 f.

[2]) Was von den Alten schon nicht unbemerkt geblieben: Plut. de Pyth. orac. c. 21. *οἶμαι δέ σε γινώσκειν τὸ παρ' Ἡρακλείτου λεγόμενον ὡς ὦναξ οὗ*

wollen, pflegt er vielmehr bis zu dem Punkte gerade vorzudringen, wo die Wissbegierde den Menschen erst recht zu plagen anfängt, und dadurch eben versteht er es, die Vernunftthätigkeit in steter Spannung zu erhalten.

Ein kühner Geist, soll Heraklit zum ersten Male dem Erkennen die vornehmsten Gebiete abgesteckt haben, auf denen es ihm beschieden sei, Proben seiner Kraft und Ausdauer zu liefern; und das Charakteristische dabei ist, dass er alles, die vernünftige Betrachtung des All sowohl als jene der Beziehungen der Menschen untereinander wie zur Gottheit, der Naturbetrachtung, der Physik subsumirte[1]).

Sein oder Nichtsein war die Alternative, vor die uns Parmenides gestellt hatte. Wenn Einer, so würde Heraklit dem eleatischen Sein das Nichtsein vorgezogen haben, wäre jene Antithese überhaupt richtig und zulässig gewesen. Weder Sein noch Nichtsein, würde er Permenides entgegnet haben, vielmehr Werden, m. a. W. eine Bewegung, die nie zum Stillstand kommt[2]), die nicht zum Sein noch auch zum Nichtsein wird, die, dem Mischtrank vergleichbar, der beständig umgerührt werden muss[3]), niemals das Sein noch das Nichtsein gesondert zur Darstellung bringt; solches verkündet Heraklit als seine Lehre. Umsetzung (*ἀμοιβή*) ist die wahre Signatur der Welt, aber nicht wie wir sie aufzufassen pflegen, die Umsetzung einer Art von Bewegung in eine andere, sondern Umsetzung der Dinge in das Feuer und des Feuers in die Dinge[4]), wobei man im Auge behalten muss, dass das Feuer des Heraklit auch ein Stoff ist, freilich nicht wie

---

τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει. Desgl. wenn Clem. Alex. Strom. V, c. 13, 89 von dem *τὸ τὰ γνώσιος βάθεα κρύπτειν* als von einer *ἀπιστίη ἀγαθὴ καθ' Ἡράκλειτον* redet.

[1]) Diog. L. IX, 9, 6. *τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως· διήρεται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.*

[2]) fr. 21, Mullach I, 317. *οὐδ' εἰς τὸ εἶναι περαίνει τὸ γιγνόμενον αὐτῆς τὸ μηδέποτε λήγειν μηδ' ἵστασθαι τὴν γένεσιν.*

[3]) „*καὶ ὁ κυκεὼν διΐσταται κινούμενος*“ bei Theophr. *περὶ ἰλίγγων*, fr. VIII, g. vgl. auch fr. 83, Mullach I, 326.

[4]) Diog. L. IX, 8. *πυρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα.* Plut. de *Εἰ* ap. Delph. 8.

alle anderen, sondern ein bewegter und zugleich ein bewegender Stoff, ein Stoff, der das Gesetz der *ἀμοιβή* oder die rechten Grenzen (*μέτρα*, n. A. *μέτρῳ*) für das Entzünden und Verbrennen, also die Ordnung seiner Selbstbewegung in sich trägt[1]. „Ein spielender Knabe" ist dieser ewige Kreislauf der Dinge, in welchem ununterbrochen die Position die Negation ablöst, gleichwie im Brettspiel gesetzt und gezogen wird. „Doch diesem Knaben gebührt die Herrschaft der Welt."[2] Wer so glücklich ist, dies zu erfassen und sich von der Täuschung, zu der die Sinne ihn verleiten können, losgemacht hat, der ist im Begriffe, wie Heraklit von sich behauptet, sich selber zu finden[3]. In einem grösseren

---

πυρὸς ἀνταμείβεται πάντα, φησὶν Ἡράκλειτος, καὶ πῦρ ἁπάντων ὥσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. Byk (a. a. O. II, 31, A. 1) ist geneigt, in diesen Worten eine der modernen Auffassung analoge wahrzunehmen. Hiernach wären die Gegensätze des Heraklit nur verschiedene Grade („Modalitäten") der Bewegung. Der höchste Grad wäre das Feuer, ein niederer Grad der feuchte Dunst und der niedrigste die Erde. Nun führt allerdings Diog. L. a. a. O. den Entstehungsprocess der Dinge auf Verdünnung (*ἀραίωσις*) und Verdichtung (*πύκνωσις*) zurück, aber es fragt sich, ob die Verdünnung und Verdichtung mit der Bewegung identisch sei, und nicht vielmehr schon eine stoffliche Verwandlung voraussetze. Letzteres halte ich für wahrscheinlicher.

[1] Clem. Alex. Strom. V, 14. (*ὁ κόσμος*) *ἦν ἀεὶ καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.* Heinze (Die Lehre vom Logos, 6) erklärt *μέτρον* als Norm, Regel, gesetzmässige Ordnung.

[2] Refut. haeres. p. 281 ed. Miller. *ὅτι δέ ἐστι παῖς τὸ πᾶν καὶ δι' αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὅλων οὕτως λέγει „αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεττεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη".* Teichmüller, Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe, II, 193 bezieht das *παῖς παίζων* auf die ewige Jugend der Welt, die nicht alternde Lebenskraft (hinweisend auf das egyptische Horuskind). Das *πεττεύων* ist unstreitig eines der vielen Bilder, deren sich Heraklit bediente, um den Gedanken zu veranschaulichen, dass Alles aus Entzweiung entstehe. Dass Heraklit, sowie er seinen *πολεμός* bildlich als *Ζεύς* bezeichnete, ihn auch *πεττευτής* genannt habe, und so Veranlassung gab, für die Alles ordnende Gottheit dieses Wort zu gebrauchen, ist nicht undenkbar. Plato verwendet dasselbe (Leg. X, 903 D) in höchst beachtenswerther Weise: ... *οὐδὲν ἄλλο ἔργον τῷ πεττευτῇ λείπεται πλὴν μετατιθέναι τὸ μὲν ἄμεινον γιγνόμενον ἦθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χείρονα, κατὰ τὸ πρέπον αὐτῶν ἑκάστῳ, ἵνα τῆς προσηκούσης μοίρας λαγχάνῃ.*

[3] Ein Suchen oder Erkennen des eigenen Selbst galt ihm als das

Fragmente, mit dessen Worten nach Aristoteles (Rhet. III, 5 p. 1407, b, 16) Heraklit seine Lehre eingeleitet haben soll, klagt er die Menschen an, dass sie „des ewig seienden Logos" unkundig dahinleben[1]). Dieser Logos, unstreitig zunächst Heraklit's Lehre selbst, weiterhin das Vernünftige in der Welt überhaupt[2]), d. h. die gesetzmässige Bewegung, giebt die Norm ab für alles irdische Geschehen, mithin auch für der Menschen Denken, Reden und Thun. Nichts kann *κατὰ φύσιν* sein, was nicht auch *κατὰ τὸν λόγον τόνδε* ist, und da dieser der Bewegung immanent gedacht wird, in der Bewegung aber beständig die Gegensätze zusammentreten, so lässt sich auch sagen, dass nichts *κατὰ φύσιν* ist, was nicht ebenfalls *κατ' ἔριν* ist[3]). Im *διαιρεῖν*, im Auseinandernehmen der in der Wirklichkeit nie getrennt von einander existirenden Gegensätze erblickt daher Heraklit seine Aufgabe. Dadurch hofft er den Menschen zu zeigen, wie sich alles in der Welt verhalte, *ὅκως ἔχει.*

Wir können hiernach den heraklitischen Begriff der Physis dahinbestimmen: Physis ist die alle Gegensätze aufhebende, sie zur Weltharmonie vereinigende Vernunftordnung von unbedingter Gültigkeit sowohl für das Niedere wie

---

Höchste: *ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν*, und *θειότατον τὸ γνῶθι σαυτόν.* vgl. fr. 44, Mullach I, 320.

[1]) fr. 1, Mullach I, 315. *λόγου τοῦδε ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει, ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσι ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται.* Ich beziehe mit Heinze, Logos, 10, das *ἀεὶ* zu *ἐόντος*. Anders Walter, die Lehre von der prakt. Vernunft in d. griech. Philos., 104, A. 1, welcher in dem darauffolgenden *καὶ — καὶ* eine Explication des *ἀεί* zu finden glaubt.

[2]) Aber ohne Bewusstsein, wie mir Heinze, a. a. O. 28 ff. gegen Bernays bewiesen zu haben scheint. So verstehe ich auch das *ἔχειν γνώμας* (s. S. 42 A. 2). Es ist die in der Entwicklung zur Darstellung kommende Vernunft, oder die Einsicht, die sich im Werden offenbart.

[3]) vgl. Arist. Eth. Nik. VIII, 2, p. 1155, b, 6 *καὶ πάντα κατ' ἔριν γίγνεσθαι.*

für das Höhere, zumal für der Menschen Denken und Thun in jeder, auch in sittlicher Hinsicht.

Nun geht Heraklit noch einen Schritt weiter und identificirt diese Begriffe mit der *εἱμαρμένη*, dem Verhängniss[1]). Und gleichwie alles *κατὰ λόγον* und *κατὰ φύσιν* geschieht, so geschieht auch alles *καθ' εἱμαρμένην*[2]). Es sind Begriffe, die sich vollständig mit einander decken[3]). Sonach fehlt uns keines von den in der Vorstellung einer immanenten, nothwendigen und zugleich vernünftigen Weltentwicklung unentbehrlichen, einander wechselseitig ergänzenden und näher bestimmenden Momenten. Um jedoch nicht irrigen Vorstellungen Raum zu geben, so erinnere man sich, dass der terminus a quo und ad quem dieser Entwicklung das Feuer, ein stoffliches Element ist[4]). So sehr auch Heraklit seine Zeit überragt, hierin steht er durchaus auf dem Standpunkt der älteren ionischen Naturphilosophie.

Die Allgemeingültigkeit, die allem zukommt, was in der allgemeinen *φύσις* gegründet oder ein Ausfluss des einen allumfassenden[5]) Logos ist, findet ihren Ausdruck in dem *ξυνὸν πάντων*, der Uebereinstimmung Aller hinsichtlich dessen, was wahr oder nicht wahr, recht oder unrecht ist. Obschon jeder Einzelne nur dadurch, dass er an diesem gemeinsamen Logos participirt, sich vernünftig bethätigen kann, so führen doch

---

[1]) Stob. Eclog. Phys. I, 6, 15. *Ἡράκλειτος οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.* ebend. *ἔστι γὰρ εἱμαρμένη πάντως.* vgl. Simpl. in Arist. Phys. 6, a. Placit. philos. I, 24. *Ἡράκλειτος πάντα κατὰ εἱμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην.*

[2]) vgl. Diog. L. IX, 7.

[3]) Daher wird auch einer durch den andern verdeutlicht, vgl. Stob. I, 60. *εἱμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας,* das Verhängniss ist das vernünftige Verhältniss, das entsteht aus entgegengesetztem Lauf (Bewegung), oder wie Diog. L. IX, 7 erklärt *διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα — γίγνεσθαι πάντα.*

[4]) vgl. Euseb. praep. evang. XIII, 13: *θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἢ ἢ γένεσθαι.* Das Meer giesst sich aus in denselben *λόγος*, und wird gemessen (s. o. *μέτρα*) in denselben *λόγος*, so wie es war, bevor es selbst entstanden ist. vgl. Heinze, Logos, 24 ff.

[5]) Sext. Empir. adv. Mathem. VIII, 286. *φρενῆρες τὸ περιέχον.*

die meisten Menschen ein Leben, gleich als hätten sie eine *ἰδία φρόνησις*, Einsichten, die sie nicht dem *ξυνόν* verdanken[1]). Und während es nur einen einzigen Willen giebt, den im Willen Aller (Volkswillen, Staatswillen) sich manifestirenden absoluten Willen, so bildet der Einzelne sich doch ein, dass er seinem eigenen Willen folge, frei und unabhängig von dem ihn in Wahrheit beherrschenden Allgemeinwillen[2]).

Mit der ihm eigenen Consequenz hat aber Heraklit auch den Menschen in ein rein physisches Abhängigkeitsverhältniss zu diesem ewigen Gesetz des unabänderlichen Weltlaufes gebracht. Ohne es zu wissen oder zu wollen, schon durch den Athmungsprocess allein vollzieht sich der Verkehr jedes Einzelnen mit dem Logos[3]). Soweit wäre Alles in guter Ordnung. Die Schwierigkeit fängt erst an, sobald man sich in der Menschenwelt nach diesem heraklitischen Princip zu orientiren versucht, und auf den ersten Blick hin sich überzeugen muss, dass die Wirklichkeit ganz andere Wege verfolgt. Denn ist die objective Weltvernunft, der Logos, auch des Menschen innerstes Wesen, seine Physis, so erkläre man, wie es möglich sei, dass der Einzelne sich unvernünftig bethätigen, dem Irrthum und der Unsittlichkeit verfallen, der verhängnisvollen Vernunftgewalt, die in ihm schaltet und waltet, Trotz bieten kann.

Es scheint das Verhängniss, vor dem sich Alles beugen muss, gerade Heraklit's Lehre selbst zum Verhängniss zu werden. Denn dass die Sinnestäuschungen, unter deren Herrschaft die meisten

---

[1]) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 133. *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ δὲ λόγου ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

[2]) Stob. floril. III, 84 *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.* vgl. dazu Origen. Cont. Celsum VI, p. 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.*

[3]) M. Aurelius IV, 46. *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ ... τούτῳ διαφέρονται.* Ueber die Weise dieser *ὁμιλία* vgl. die ausführliche Schilderung bei Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 127 ff. (*δι' ἀναπνοῆς*, auch *διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων.* Doch mag hier Stoisches mit untergelaufen sein.)

Menschen leben sollen, im Stande seien, den Weltlauf der Vernunft im Individuum aufzuhalten oder abzulenken, wer wird dies glauben? Auch hilft es nicht, zwischen Allgemeinem und Besonderem im Denken, Wollen und Handeln zu unterscheiden. Denn ist nicht das Besondere eben nur das Allgemeine in irgend einer ihm nothwendigen Verwandlungsform? Und wo bliebe gar die Gesetzlichkeit, die Nothwendigkeit, das Verhängniss? Entweder also hätte Heraklit zwischen objectiver und subjectiver Vernunft eine unübersteigliche Kluft herstellen müssen, um die vernunftbegabten Wesen der Herrschaft der Ananke zu entziehen, oder aber sich dazu verstehen müssen, allen menschlichen Gedanken, Worten und Handlungen den Werth von allgemeinen Vernunft- und Sittengesetzen zu verleihen. Im einen Falle würde die Einheit der Weltentfaltung zerrissen, im anderen aber das Natur- Vernunft- und Sittengesetz über den Haufen geworfen. Und ebensowenig als Heraklit berechtigt gewesen wäre, zu sagen: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν* (Stob. flor. III, 84), also das Denken als etwas zum Sein der Menschen Gehöriges zu bezeichnen, hätte er sich die Freiheit nehmen dürfen, den Menschen aus ihren Thorheiten, Unerfahrenheiten, ihrer Geistesabwesenheit, ihrer niedrigen Gesinnung einen Vorwurf zu machen[1]), noch es nöthig gehabt, seine Weisheit ihnen zu offenbaren oder sie darüber aufzuklären, wieso das Allgemeine ihnen Regel und Norm für Reden und Thun abzugeben habe[2]).

Ob Heraklit diesen inneren Zwiespalt in seiner Lehre auch so wie wir empfunden habe, ist eine andere Frage. Man möchte sie verneinen. Allein so ganz und gar scheint ihm doch die

---

[1]) Der Beiname *κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος*, den der Silograph Timon Heraklit gibt (Diog. L. IX, 6), wird durch viele Ansprüche desselben gerechtfertigt. Mit einem der Menschheit gemachten Vorwurfe fängt seine Schrift an (s. fr. 1). Die Menschen, sagt er weiter (Clem. Strom. V, 576, a), sättigen sich wie das Vieh: *κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.* Die Meisten sind nichts werth: *οἱ πολλοὶ κακοί* (ebend.) u. a. m.

[2]) vgl. ausser der oben angegebenen Stelle *ξὺν νόῳ λέγοντας κ. τ. λ.* Stob. floril. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

Schwierigkeit nicht entgangen zu sein, weil die Thatsachen der täglichen Erfahrung allzu laut ihr Recht geltend machten, in Erwägung gezogen zu werden. Es bot sich indess Heraklit kein anderer Ausweg dar, als den Widerspruch auf sich beruhen zu lassen. Und frug man ihn, wie diese eigenthümliche Erscheinung zu erklären sei, dass der Mensch den Logos, mit dem er doch durch eine physische Nothwendigkeit verbunden ist, so häufig ignorire, so verwies er die Neugierigen auf eine unbekannte Grösse, auf das Ethos im Menschen und sprach das Wort aus, hinter dem schon Manche tiefe Weisheit vermuthet haben: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων[1]). Dem allgemeinen Verhängniss stellte er ein besonderes, ein in jedem Einzelnen verschiedenes gegenüber. Das Räthsel blieb. Denn in welchem Verhältniss dieses ἦθος zur allgemeinen Natur stehe, ob es etwa doch nichts anderes wie diese sei und so gleichsam ihre Selbstnegirung, hat Heraklit verschwiegen. Die einfachste Lösung wird sein, dass man annimmt, es habe ihm der Gedanke vorgeschwebt, als seien Alle zur Erkenntniss des Logos und zum Leben nach ihm berufen, aber ausser Stande, ihr Ziel zu erreichen, weil sie nichts dafür thun; was freilich die Mitwirkung von Seiten des Einzelnen, mithin Freiheit der Entscheidung zu seiner Voraussetzung hätte. Allein von der menschlichen Freiheit wusste Heraklit nichts. An dieser gerade musste das in seiner Art gewaltige Unternehmen, der strengen Gesetzmässigkeit die Welt im Grossen wie im Kleinen unterzuordnen, Schiffbruch leiden[2]).

---

[1]) fr. 68, Mullach I, 324.

[2]) Es scheint mir im Widerspruch mit dem Grundgedanken der Lehre Heraklit's zu stehen, wenn man aus dem Satze ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων folgern zu dürfen glaubt, dass Jeder seines Glückes Schmied sei, oder, wie Byk (a. a. O. II, 110) sich mit Berufung auf diesen Satz ausdrückt: „der Mensch hat daher die Freiheit, sich selbst die Situation zu schaffen und sie zu benutzen." Heinze (a. a. O. 50) sagt schon vorsichtiger: „es ist gewisser Massen das eigene Werk des Menschen, indem das, was in ihnen von vornherein liegt, zur Darstellung gebracht wird." Der dämonische Charakter dieses ἦθος legt, von Anderem abgesehen, Verwahrung ein gegen den Versuch, Heraklit die Lehre des menschlichen Indeterminismus zu imputiren. Im Gegentheil, der

Soviel über Heraklit. Im Anschluss hieran wird es nicht unpassend sein, die pseudohippokratische Schrift *περὶ διαίτης* in Betracht zu ziehen[1]).

Man wird es schon vom Standpunkt seiner medicinischen Wissenschaft aus begreiflich finden, dass für ihren Verfasser alle Fragen von mehr universeller Beschaffenheit in den Hintergrund treten, und eigentlich nur der Mensch nach seiner physischen (psychischen) Seite ihn näher beschäftigt.

Da wir gleich Eingangs der Schrift von Vorgängern des Verfassers in der von ihm betriebenen Schriftstellerei *περὶ διαί-*

Mensch kann nicht wie er will, er hat überhaupt keinen Eigenwillen. Was ihn zum Guten wie zum Bösen, zum logosgemässen oder logoswidrigen Leben lenkt und leitet, ist das *ἦθος*, des Menschen eigenstes Verhängniss. Alles specifisch Menschliche im Menschen, seine individuelle Natur, sein Charakter, wie wir sagen würden, ist der Einsicht bar, eine blinde Nothwendigkeit. Nur das Allgemeine, das *θεῖον ἦθος*, wie Heraklit sagt, hat Einsicht in den Zusammenhang des Weltganzen; es ist die objective, im nothwendigen Processe des Werdens sich manifestirende Vernunft, der Logos. (Origen. Cont. Celsum VI, p. 698: *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει,* wozu Heinze, a. a. O. 50, A. 2 bemerkt, es gehe nicht an, den zweiten Theil dieses Satzes auf die Gottheit zu beziehen, da derselben kein *ἦθος* beigelegt werden könne, wohl aber sei es heraklitisch, ein *θεῖον ἦθος* den „vortrefflichen" Menschen zuzuschreiben. Allein bei Plato, Leg. X, 901 A heisst es: *οὐκοῦν τόν γε θεὸν οὐ ῥητέον ἔχειν ἦθος τοιοῦτον ὅ γέ τοι αὐτὸς μισεῖ κ. τ. λ.*) Auf diese Weise wird es auch begreiflich, wie Heraklit dazu kommen konnte, dem Menschen seiner individuellen Natur nach die Vernunft schlechterdings abzusprechen, wie sowohl der Neupythagoreer Philostratos (Ep. Apoll. Tyan. 18: *Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.*), als Sextus Empiricus (adv. Mathem. VIII, 286: *ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον*) bezeugen. Auch auf Alexander Aphrodis. kann man sich berufen, welcher (de Fato, 56) sagt: *κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν παρασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τοῦτ' ἔστι φύσις.* Darnach also soll das *ἦθος* s. v. a. *φύσις* der Grund der in den Willensentscheidungen, Handlungen und in der Lebensweise der Menschen hervortretenden Unterschiede sein.

[1]) Hippokratis Opp. ed. Kühn, tom. I, 625 ff. Im Folgenden soll durch I nicht der erste Band dieser Ausgabe, sondern das erste Buch der Schrift *περὶ διαίτης* bezeichnet werden, das zweite durch II u. s. w.

die meisten Menschen ein Leben, gleich als hätten sie eine *ἰδία φρόνησις*, Einsichten, die sie nicht dem *ξυνόν* verdanken[1]). Und während es nur einen einzigen Willen giebt, den im Willen Aller (Volkswillen, Staatswillen) sich manifestirenden absoluten Willen, so bildet der Einzelne sich doch ein, dass er seinem eigenen Willen folge, frei und unabhängig von dem ihn in Wahrheit beherrschenden Allgemeinwillen[2]).

Mit der ihm eigenen Consequenz hat aber Heraklit auch den Menschen in ein rein physisches Abhängigkeitsverhältniss zu diesem ewigen Gesetz des unabänderlichen Weltlaufes gebracht. Ohne es zu wissen oder zu wollen, schon durch den Athmungsprocess allein vollzieht sich der Verkehr jedes Einzelnen mit dem Logos[3]). Soweit wäre Alles in guter Ordnung. Die Schwierigkeit fängt erst an, sobald man sich in der Menschenwelt nach diesem heraklitischen Princip zu orientiren versucht, und auf den ersten Blick hin sich überzeugen muss, dass die Wirklichkeit ganz andere Wege verfolgt. Denn ist die objective Weltvernunft, der Logos, auch des Menschen innerstes Wesen, seine Physis, so erkläre man, wie es möglich sei, dass der Einzelne sich unvernünftig bethätigen, dem Irrthum und der Unsittlichkeit verfallen, der verhängnisvollen Vernunftgewalt, die in ihm schaltet und waltet, Trotz bieten kann.

Es scheint das Verhängniss, vor dem sich Alles beugen muss, gerade Heraklit's Lehre selbst zum Verhängniss zu werden. Denn dass die Sinnestäuschungen, unter deren Herrschaft die meisten

---

1) Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 133. *διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ. τοῦ δὲ λόγου ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.*

2) Stob. floril. III, 84 *ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων, ὅκως περ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπινοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατέει γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει, καὶ ἐξαρκέει πᾶσι καὶ περιγίνεται.* vgl. dazu Origen. Cont. Celsum VI, p. 698. *ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει.*

3) M. Aurelius IV, 46. *ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ … τούτῳ διαφέρονται.* Ueber die Weise dieser *ὁμιλία* vgl. die ausführliche Schilderung bei Sext. Empir. adv. Mathem. VII, 127 ff. (*δι' ἀναπνοῆς*, auch *διὰ τῶν αἰσθητικῶν πόρων ὥσπερ διά τινων θυρίδων.* Doch mag hier Stoisches mit untergelaufen sein.)

Menschen leben sollen, im Stande seien, den Weltlauf der Vernunft im Individuum aufzuhalten oder abzulenken, wer wird dies glauben? Auch hilft es nicht, zwischen Allgemeinem und Besonderem im Denken, Wollen und Handeln zu unterscheiden. Denn ist nicht das Besondere eben nur das Allgemeine in irgend einer ihm nothwendigen Verwandlungsform? Und wo bliebe gar die Gesetzlichkeit, die Nothwendigkeit, das Verhängniss? Entweder also hätte Heraklit zwischen objectiver und subjectiver Vernunft eine unübersteigliche Kluft herstellen müssen, um die vernunftbegabten Wesen der Herrschaft der Ananke zu entziehen, oder aber sich dazu verstehen müssen, allen menschlichen Gedanken, Worten und Handlungen den Werth von allgemeinen Vernunft- und Sittengesetzen zu verleihen. Im einen Falle würde die Einheit der Weltentfaltung zerrissen, im anderen aber das Natur- Vernunft- und Sittengesetz über den Haufen geworfen. Und ebensowenig als Heraklit berechtigt gewesen wäre, zu sagen: *ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν* (Stob. flor. III, 84), also das Denken als etwas zum Sein der Menschen Gehöriges zu bezeichnen, hätte er sich die Freiheit nehmen dürfen, den Menschen aus ihren Thorheiten, Unerfahrenheiten, ihrer Geistesabwesenheit, ihrer niedrigen Gesinnung einen Vorwurf zu machen[1]), noch es nöthig gehabt, seine Weisheit ihnen zu offenbaren oder sie darüber aufzuklären, wieso das Allgemeine ihnen Regel und Norm für Reden und Thun abzugeben habe[2]).

Ob Heraklit diesen inneren Zwiespalt in seiner Lehre auch so wie wir empfunden habe, ist eine andere Frage. Man möchte sie verneinen. Allein so ganz und gar scheint ihm doch die

---

[1]) Der Beiname *κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος*, den der Silograph Timon Heraklit gibt (Diog. L. IX, 6), wird durch viele Ansprüche desselben gerechtfertigt. Mit einem der Menschheit gemachten Vorwurfe fängt seine Schrift an (s. fr. 1). Die Menschen, sagt er weiter (Clem. Strom. V, 576, a), sättigen sich wie das Vieh: *κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα.* Die Meisten sind nichts werth: *οἱ πολλοὶ κακοί* (ebend.) u. a. m.

[2]) vgl. ausser der oben angegebenen Stelle *ξὺν νόῳ λέγοντας κ. τ. λ.* Stob. floril. III, 84: *σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.*

Schwierigkeit nicht entgangen zu sein, weil die Thatsachen der täglichen Erfahrung allzu laut ihr Recht geltend machten, in Erwägung gezogen zu werden. Es bot sich indess Heraklit kein anderer Ausweg dar, als den Widerspruch auf sich beruhen zu lassen. Und frug man ihn, wie diese eigenthümliche Erscheinung zu erklären sei, dass der Mensch den Logos, mit dem er doch durch eine physische Nothwendigkeit verbunden ist, so häufig ignorire, so verwies er die Neugierigen auf eine unbekannte Grösse, auf das Ethos im Menschen und sprach das Wort aus, hinter dem schon Manche tiefe Weisheit vermuthet haben: ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων[1]). Dem allgemeinen Verhängniss stellte er ein besonderes, ein in jedem Einzelnen verschiedenes gegenüber. Das Räthsel blieb. Denn in welchem Verhältniss dieses ἦθος zur allgemeinen Natur stehe, ob es etwa doch nichts anderes wie diese sei und so gleichsam ihre Selbstnegirung, hat Heraklit verschwiegen. Die einfachste Lösung wird sein, dass man annimmt, es habe ihm der Gedanke vorgeschwebt, als seien Alle zur Erkenntniss des Logos und zum Leben nach ihm berufen, aber ausser Stande, ihr Ziel zu erreichen, weil sie nichts dafür thun; was freilich die Mitwirkung von Seiten des Einzelnen, mithin Freiheit der Entscheidung zu seiner Voraussetzung hätte. Allein von der menschlichen Freiheit wusste Heraklit nichts. An dieser gerade musste das in seiner Art gewaltige Unternehmen, der strengen Gesetzmässigkeit die Welt im Grossen wie im Kleinen unterzuordnen, Schiffbruch leiden[2]).

---

[1]) fr. 68, Mullach I, 324.

[2]) Es scheint mir im Widerspruch mit dem Grundgedanken der Lehre Heraklit's zu stehen, wenn man aus dem Satze ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων folgern zu dürfen glaubt, dass Jeder seines Glückes Schmied sei, oder, wie Byk (a. a. O. II, 110) sich mit Berufung auf diesen Satz ausdrückt: „der Mensch hat daher die Freiheit, sich selbst die Situation zu schaffen und sie zu benutzen.“ Heinze (a. a. O. 50) sagt schon vorsichtiger: „es ist gewisser Massen das eigene Werk des Menschen, indem das, was in ihnen von vornherein liegt, zur Darstellung gebracht wird.“ Der dämonische Charakter dieses ἦθος legt, von Anderem abgesehen, Verwahrung ein gegen den Versuch, Heraklit die Lehre des menschlichen Indeterminismus zu imputiren. Im Gegentheil, der

Soviel über Heraklit. Im Anschluss hieran wird es nicht unpassend sein, die pseudohippokratische Schrift περὶ διαίτης in Betracht zu ziehen[1].

Man wird es schon vom Standpunkt seiner medicinischen Wissenschaft aus begreiflich finden, dass für ihren Verfasser alle Fragen von mehr universeller Beschaffenheit in den Hintergrund treten, und eigentlich nur der Mensch nach seiner physischen (psychischen) Seite ihn näher beschäftigt.

Da wir gleich Eingangs der Schrift von Vorgängern des Verfassers in der von ihm betriebenen Schriftstellerei περὶ διαί-

---

Mensch kann nicht wie er will, er hat überhaupt keinen Eigenwillen. Was ihn zum Guten wie zum Bösen, zum logosgemässen oder logoswidrigen Leben lenkt und leitet, ist das ἦθος, des Menschen eigenstes Verhängniss. Alles specifisch Menschliche im Menschen, seine individuelle Natur, sein Charakter, wie wir sagen würden, ist der Einsicht bar, eine blinde Nothwendigkeit. Nur das Allgemeine, das θεῖον ἦθος, wie Heraklit sagt, hat Einsicht in den Zusammenhang des Weltganzen; es ist die objective, im nothwendigen Processe des Werdens sich manifestirende Vernunft, der Logos. (Origen. Cont. Celsum VI, p. 698: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει, wozu Heinze, a. a. O. 50, A. 2 bemerkt, es gehe nicht an, den zweiten Theil dieses Satzes auf die Gottheit zu beziehen, da derselben kein ἦθος beigelegt werden könne, wohl aber sei es heraklitisch, ein θεῖον ἦθος den „vortrefflichen" Menschen zuzuschreiben. Allein bei Plato, Leg. X, 901 A heisst es: οὐκοῦν τόν γε θεὸν οὐ ῥητέον ἔχειν ἦθος τοιοῦτον ὅ γέ τοι αὐτὸς μισεῖ κ. τ. λ.) Auf diese Weise wird es auch begreiflich, wie Heraklit dazu kommen konnte, dem Menschen seiner individuellen Natur nach die Vernunft schlechterdings abzusprechen, wie sowohl der Neupythagoreer Philostratos (Ep. Apoll. Tyan. 18: Ἡράκλειτος ὁ φυσικὸς ἄλογον εἶναι κατὰ φύσιν ἔφησε τὸν ἄνθρωπον.), als Sextus Empiricus (adv. Mathem. VIII, 286: ὁ Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον) bezeugen. Auch auf Alexander Aphrodis. kann man sich berufen, welcher (de Fato, 56) sagt: κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς εὕροι τις ἂν παρὰ τὴν φυσικὴν παρασκευὴν διαφόρους γινομένας ἑκάστῳ τάς τε προαιρέσεις καὶ τὰς πράξεις καὶ τοὺς βίους· ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων κατὰ τὸν Ἡράκλειτον, τουτ' ἔστι φύσις. Darnach also soll das ἦθος s. v. a. φύσις der Grund der in den Willensentscheidungen, Handlungen und in der Lebensweise der Menschen hervortretenden Unterschiede sein.

[1]) Hippokratis Opp. ed. Kühn, tom. I, 625 ff. Im Folgenden soll durch I nicht der erste Band dieser Ausgabe, sondern das erste Buch der Schrift περὶ διαίτης bezeichnet werden, das zweite durch II u. s. w.

της ἀνθρωπίνης τῆς πρὸς ὑγείαν hören, ohne jedoch irgend einen Namen zu erfahren, aber anderseits uns auch Neues in Aussicht gestellt wird (*ὁκόσα δὲ μηδὲ ἐπεχείρησε μηδεὶς τῶν πρότερον δηλῶσαι, ἐγὼ ἐπιδείξω καὶ ταῦτα ὁκοῖα ἐστί.* I, p. 627), so hat man alle Ursache, an der genannten Schrift Interesse zu nehmen, wäre es auch lediglich des historischen Thatbestandes wegen, um festzustellen, welche Quellen dem unbekannten Verfasser möglicherweise zur Benutzung vorgelegen haben. Wenn aber auch dies nicht gelingen will, so lässt sich doch zeigen, dass derselbe an einigen Stellen seiner Schrift klar genug seine eigenen Leistungen denen der früheren Autoren gegenüberstellt. Hierdurch ist man in der Lage, wenigstens den Beitrag mehr nach Gebühr zu würdigen, welchen der Verfasser zur Erweiterung des physisch-psychologischen Wissens vom Menschen geliefert hat.

Hier leitet uns freilich nur der Zweck, Pseudohippokrates *περὶ διαίτης* über den Begriff der Physis zu vernehmen. Indess, um diesen Zweck zu erreichen, wird es nicht überflüssig sein, vorerst folgendes ins Auge zu fassen.

Es hat der Verfasser der bezeichneten Schrift die Gewohnheit, so oft er sich bewusst ist, eine neue, von seinen Vorgängern abweichende Ansicht oder Lehre vorzutragen, sie als solche deutlich hervorzuheben. Ich berufe mich zum Beweise dafür auf I, p. 627; 629; 632. II, p. 672; 692. III, p. 707 f.; 715 f.

Aus der Art, wie sich der Verfasser über die Methode ausspricht, deren Empfehlung für diesen Zweig der Literatur er sich nicht wenig angelegen sein lässt, dürfte zu entnehmen sein, dass derselbe im Unterschied von anderen Schriftstellern sich zum ersten Male der hier von ihm in Vorschlag gebrachten bedient habe. Die Worte lauten: *φημὶ δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ξυγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι* —, woran sich die nähere Angabe alles dessen anschliesst, was die medicinische *γνῶσις* und *διάγνωσις* in Erwägung zu ziehen habe. Beruht nun in der systematischen Anordnung der zur Untersuchung *περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης* gehörigen Theile gewiss ein Verdienst des

Verfassers, so ist derselbe der Meinung, sich ausserdem noch in einem anderen Punkte vortheilhaft von seinen Vorgängern zu unterscheiden, in der Forderung nämlich, die er an die medicinische Wissenschaft stellt, die specifische *δύναμις* eines jeden, die *διαίτῃ* beeinflussenden Factors zu ermitteln. Dafür soll sich nach ihm ein zweifacher Gesichtspunkt darbieten: *καὶ τὴν κατὰ φύσιν καὶ τὴν δι' ἀνάγκην καὶ τέχνην ἀνθρωπηΐην* (I. p. 627)[1]. Auch dies genügt noch nicht. Es sei weiterhin das rechte Verhältniss herzustellen zwischen den an und für sich conträren *δυνάμεις* der Speisen und Ausspannungen (*ὑπεναντίας μὲν γὰρ ἀλλήλοισιν ἔχει τὰς δυνάμεις καὶ πόνοι.* I. p. 618), und darum sei es geboten, das dynamische Verhalten der Ausspannungen, sowohl der naturgemässen (*κατὰ φύσιν*) als der naturwidrigen (*διὰ βίης*) ausfindig zu machen, und sodann dieselben zu der Menge der Speisen, der menschlichen Natur, dem Lebensalter, den Jahreszeiten, den meteorologischen-, klimatischen- und den Witterungsverhältnissen überhaupt (p. 628) in richtige Proportionen zu bringen[2]. Denn Krankheit, wie auch Gesundheit sind gleichmässig bedingt durch die äussere Natur, den *ὅλος κόσμος*, und durch die innere des einzelnen Menschen (*πρὸς ἑκάστην φύσιν* p. 629).

Wenn es nun aber weiter heisst: *νῦν δὲ τὰ μὲν προειρημένα πάντα εὕρηται, ὁκοῖόν ἐστί, τοῦτο δὲ ἀδύνατον εὑρεῖν* (p. 629), so wird damit dem Gesagten nicht widersprochen. Denn die Be-

---

[1]) Es wird hier nicht ein Dreifaches unterschieden: *φύσις*, *ἀνάγκη* und *τέχνη*, sondern nur ein Zweifaches: *φύσις* auf der einen, und *ἀνάγκη καὶ τέχνη* auf der andern Seite. In der *τέχνη* liegt schon etwas Gewaltsames, vgl. II, 672 *σιτίων δὲ καὶ πομάτων δύναμιν ἑκάστων καὶ τὴν κατὰ φύσιν καὶ τὴν διὰ τέχνης ὧδε χρὴ γινώσκειν.* vgl. II, 697 f. — I, 637 wird auch in die *φύσις* eine gewisse *ἀνάγκη* verlegt, wenn es daselbst heisst, dass das Feuer aus dem ihm beigemischten, in Bewegung begriffenen *ὑγρόν* den Körper *κατὰ φύσιν* bilde oder in Ordnung bringe in Folge (*διά*) einer so beschaffenen Nothwendigkeit. Ich beziehe *κατὰ φύσιν* zu *διακοσμέεται* (vgl. I, 639: *διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν*) und verstehe *διὰ τοιήνδε ἀνάγκην* in heraklitischem Sinne.

[2]) *τὰς συμμετρίας*, was p. 629 erklärt wird durch *ἀριθμὸς μὴ ἔχων ὑπερβολὴν μήτε ἐπὶ τὸ πλέον μήτε ἐπὶ τὸ ἔλασσον.*

kanntschaft mit der Sache bürgt noch nicht für die Kenntniss und Anwendung der sachgemässen Methode in der schriftlichen Darstellung (*ξυγγράφειν*). Sonach bleibt die Einsicht, dass die menschliche *φύσις* der terminus a quo (*πρῶτων μὲν κ. τ. λ.*) und der terminus ad quem (*ἣν μὲν γὰρ ἦν εὑρετὸν . . . πρὸς ἑκάστην φύσιν . . . εὕροιτο ἂν ὑγέη . . . ἀκριβῶς*) für die Medicin bilden müsse, dem Verfasser hierdurch vollkommen gewahrt als eine Errungenschaft, die ihm wird zugeschrieben werden müssen. Auch das Nächstfolgende ändert daran nichts, indem es sich hier um eine neue medicinische Erfindung handelt, die der Verfasser für sich in Anspruch nimmt und *προδιάγνωσις* nennt. Er sagt davon: *τοῖσι μὲν οὖν ἄλλοισι μέχρι τούτου ἐπικεχείρηται ζητηθῆναι, εἴρηται δὲ οὐδὲ ταῦτα. ἐμοὶ δὲ ταῦτα ἐξεύρηται πρὸ τοῦ κάμνειν τὸν ἄνθρωπον, ἀπὸ τῆς ὑπερβολῆς ἐφ' ὁκότερον ἢ γένηται προδιάγνωσις* (p. 629).

Die methodologische Neuerung, die wir ihm zu vindiciren glaubten, wird zwar nicht als ein *εὑρεῖν* bezeichnet, hat aber nichtsdestoweniger den Vorzug, ein solches thatsächlich zu sein: *νῦν δὲ πολλοὶ μὲν ἤδη ξυνέγραψαν, οὐδεὶς δὲ ἔγνω ὀρθῶς καθότι ἂν αὐτοῖς ξυγγραπτέον. ἄλλοι δὲ ἄλλο ἐπέτυχον· τὸ δὲ ὅλον οὐδείς πω τῶν πρότερον* (p. 626).

Ich lasse dahingestellt, ob die Erklärung aller Lebewesen, den Menschen inbegriffen, rücksichtlich ihrer inneren (physischen und psychischen[1])) Vorgänge aus Feuer und Wasser und deren physikalischen Eigenschaften (p. 630 f.) unter den Aerzten jener Zeit überhaupt die übliche gewesen, oder aber als die Privatansicht des Verfassers zu betrachten sei. Für die letztere Annahme scheint mir die Art zu sprechen, wie sie hier vorgetragen wird, womit ich jedoch nicht in Abrede stellen will, dass der Verfasser auch einzelne philosophische Ansichten berücksichtigt habe. Von der heraklitischen Lehre steht dies ausser Frage. Hier ist nicht etwa blos eine äussere Accommodation, vielmehr ein ver-

---

[1]) Dass auch diese gemeint seien, erhellt zur Genüge aus I, 647: *ἡ δὲ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου, ὥσπερ μοι καὶ προείρηται, σύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος κ. τ. λ.*

ständnissvolles Erfassen zu bemerken, wodurch sich der Verfasser so vortheilhaft auszeichnet, dass bei Manchen die Vermuthung aufstieg, wir hätten es hier mit einem versprengten Stück der heraklitischen Schrift zu thun[1]). Zweifelhaft kann auch nicht im mindesten die Beziehung einzelner Ausdrücke des ersten Buches der Schrift *περὶ διαίτης* zu ähnlichlautenden in den Fragmenten des Anaxagoras und Empedokles sein. Doch fehlt viel, um behaupten zu können, der Verfasser habe sich Lehren dieser Philosophen förmlich angeeignet, ja man wird noch nicht einmal mit Bestimmtheit sagen dürfen, dass er sie oder dass sie ihn gekannt haben. Die Wahrscheinlichkeit zu Gunsten der einen Annahme scheint mir nicht grösser zu sein, als die zu Gunsten der anderen. Allenfalls liesse sich nach dem Maasse der philosophischen Begabung eine der Wahrheit nahekommende Entscheidung treffen, so etwa, dass Anaxagoras oder Empedokles viel zu hoch gestanden hätten, um von einer philosophisch so tiefstehenden Schrift Einsicht zu nehmen und durch gelegentliche Bezugnahme auf dieselbe, wenn auch nur aus Opposition, ihr eine gewisse Bedeutung zuzuerkennen. Allein einerseits würde auch hierdurch die gegentheilige Vermuthung noch nicht geradezu eine

---

[1]) Den Abstand des ersten Buches von den übrigen zwei Büchern sowohl als von den Lehren des Hippokrates hat schon Galen beobachtet. (vgl. de alim. facult. c. 1, wo es heisst: *τὸ πρῶτον ἀφέστηκε πάμπολλα τῆς Ἱπποκράτους γνώμης.*) Mullach (fragm. philos. graec. I, 328) ist der Meinung, dass ausser der grösseren Stelle (bei ihm fr. 96 des Heraklit) auch noch anderes der heraklitischen Schrift entnommen sei, was manches für sich, aber noch mehr gegen sich hat. Wenn Zeller an dem Satze: *ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος* (I, p. 632), der in anderer Fassung nochmals (I, p. 640) wiederkehrt, Anstoss nimmt (vgl. Philos. d. Griechen, I, 636) und sich daraufhin für die spätere Abfassungszeit der Schrift *περὶ διαίτης* entscheidet, so kann ich ihm nicht zustimmen. Es steht dieser Satz nach dem ganzen Zusammenhang nicht im Widerspruch zu Heraklit, und was den Sprachgebrauch von *νόμος* in der Gegenüberstellung von *φύσις* betrifft, so wäre die Berufung auf ihn am Platze, wenn wir mit Sicherheit wüssten, wann und mit wem derselbe aufgekommen sei. Teichmüller (Neue Studien zur Gesch. der Begriffe, II, 45) versetzt die Schrift *περὶ διαίτης* in die Zeit zwischen Heraklit und Anaxagoras, und dies hat immer noch die meiste Wahrscheinlichkeit für sich (vgl. ausserdem Neue Studien z. Gesch. d. Begr. I, 257 ff.).

Widerlegung gefunden haben, andererseits hat der Verfasser der Schrift *περὶ διαίτης* durch die Art, wie er sich die heraklitische Ansicht angeeignet und mit seinen medicinischen Vorstellungen verwoben hat, sich keineswegs als so unfähig bewiesen, philosophische Gedanken zu verarbeiten, wenngleich auch nicht selbstständig etwas Neues zu schaffen. Eine eigentliche Beweiskraft kann daher auch jenen Ausdrücken nicht innewohnen, aus denen man den heterogenen Charakter der Schrift darthun zu können glaubte. Sie lassen im Zusammenhange des Textes mitunter eine ganz andere Deutung zu, als herausgerissen aus der Gedankenverbindung, in die sie der Verfasser eingefügt hat[1]). Erwiesen ist nur soviel, dass Heraklit den Verfasser stark beeinflusst hat. Trotzdem derselbe aber von Haus aus kein Philosoph war, ist es nicht so undenkbar, dass, auch ohne ihn zu nennen, sich Philosophen von Fach an ihn angeschlossen haben. Wir wissen nur wenig von dem wechselseitigen Verhältniss zwischen den philosophischen und medicinischen Lehren im fünften Jahrh. vor Chr., immerhin genug, um sagen zu können, dass sie sich nicht gegenseitig ignorirten[2]).

---

[1]) Selbst bei jener Stelle (I, p. 631): *οὕτω δὲ τούτων ἐχόντων κ. τ. λ.*, die, mit fr. 3 des Anaxagoras verglichen, am ehesten noch die Annahme einer Bekanntschaft des Verfassers *περὶ διαίτης* mit Anaxagoras begünstigt, und jedenfalls die einer zufälligen Uebereinstimmung ausschliesst, bleibt es fraglich, ob das *καὶ σπερμάτων καὶ ζώων* genau dasselbe bedeute wie das *σπέρματα πάντων χρημάτων* des Anaxagoras.

[2]) vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften I, 130f. A. 1: „Auch, was damit zusammenhängt, die Leistungen der medicinischen Wissenschaft der Griechen für die Psychologie werden in den Geschichten derselben nicht genügend gewürdigt. Und doch s. Galen, de plac. Hipp. et Plat. fr. 5 ed. Müller, dazu Platons Urtheil über Hippokrates im Phädros. Nimmt man dazu die genaue Uebereinstimmung zwischen Hippokrates und Plato, welche Galen l. c. 455 betont, so kann kein Zweifel sein, dass Platons eigenthümliche Psychologie im Wesentlichen von Hippokrates genommen ist.“ Ein Beispiel auffallender Uebereinstimmung im Gebrauche eines psycholog. Terminus (*θυμοειδής*), den Eucken (a. a. O. 15) am frühesten bei Xenophon glaubt nachweisen zu können, s. weiter unten bei Besprechung der Schrift de aëre, aquis et locis. Wenn Phaedr. 270 C gesagt wird, es sei unmöglich, die *φύσις* der *ψυχή* zu erforschen *ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*, und zwar unter der aus-

Mit den Worten: *ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι* (I, p. 632) lenkt der Verfasser in das Fahrwasser Heraklit's ein, mit ziemlich deutlicher Beziehung auf die Anfangsworte der heraklitischen Schrift. Hier wie dort wird den Anschauungen der Menge entgegengetreten (*νομίζεται δὲ παρὰ τῶν ἀνθρώπων κ. τ. λ.* I, p. 632). Bei den Worten: *ὀφθαλμοῖσι δὲ δεῖ* (wofür wohl *δεῖν* zu lesen ist) *πιστεύεσθαι μᾶλλον ἢ γνώμῃσιν. ἐγὼ δὲ τάδε γνώμῃ ἐξηγέομαι* ist man versucht, an fr. 23 (Mullach I, 317) zu denken. In den heraklitisch angehauchten Excurs (beginnt I, p. 632 mit den Worten *γενέσθαι καὶ ἀπολέσθαι τωὐτό* und geht bis p. 647) mischen sich aber auch physiologische Lehren, die sicher nur a conto des Verfassers *περὶ διαίτης* zu schreiben sind (*ἐσέρπει δὲ ἐς ἄνθρωπον μέρεα μερέων κ. τ. λ.* p. 633, u. a. m.). Worauf ein besonderer Nachdruck gelegt wird, ist die Relativität aller Dinge (*φθορὴ δὲ πᾶσιν ἀπ' ἀλλήλων, τῷ μέζονι ἀπὸ τοῦ μείονος καὶ τῷ μείονι ἀπὸ τοῦ μέζονος κ. τ. λ.*), mittelst welcher die unter ihnen bestehende Gegensätzlichkeit vollkommen ausgeglichen werde (p. 634). Ein jegliches ist angewiesen auf ein ihm entsprechendes andere (*ὥσπερ οἱ τέκτονες τὸ ξύλον πρίουσι, καὶ ὁ μὲν ἕλκει, ὁ δὲ ὠθέει, τὸ αὐτὸ ποιέοντες*, p. 635 f.). Das tertium comparationis bildet immer die *φύσις* (*τροφή*) *ἀνθρώπου*, ein Zeichen, dass wir es nicht mit einer fremdartigen Entlehnung zu thun haben, so wenig auch der Text in Ordnung sein dürfte.

Es verdient aus dieser Auseinandersetzung hervorgehoben zu werden, einmal, dass das Feuer der immanente Grund der Ordnung aller Bestandtheile des menschlichen Körpers (*πάντα διεκοσμήσατο*

---

drücklichen Berufung auf Hippokrates, der, wie aus der Stelle selbst hervorgeht, ein solches Verfahren auch auf die leibliche Natur des Menschen in Anwendung gebracht hatte, so lässt sich an mehr als eine der unter des Hippokrates Namen erhaltenen Schriften denken. Die Schrift de aëre etc. kann vielleicht geradezu als diejenige bezeichnet werden, die Phaedr. 270 C zunächst im Auge habe, da in ihr thatsächlich jene *μέθοδος* befolgt wird. In der wahrscheinlich Hippokrates unterschobenen Schrift de diebus judicatoriis (*περὶ κρισιμῶν*) heisst es (ed. Kühn, I, 149): *οὐδὲ γὰρ δεινὸν τῶν κατὰ φύσιν γίνεται οὐδὲ θανατῶδες. δεύτερον δέ, ἐὰν αὐτή τε ἡ ὥρη τῷ νοσήματι ξυμμαχήσῃ. ὡς γὰρ ἐπὶ τὸ πολὺ οὐ νικᾷ ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις τὴν τοῦ ὅλου δύναμιν.*

κατὰ τρόπον αὐτῷ ἑαυτ⟨ῷ⟩ τὰ ἐν σώματι τὸ πῦρ, p. 638), und ferner, dass diese ein Abbild der Ordnung des Weltalls ist (*ἀπομίμησιν τοῦ ὅλου, μικρὰ πρὸς μεγάλα καὶ μεγάλα πρὸς μικρά*, l. c.).

Hat der Verfasser in den nachstehenden Worten für Heraklit gegen Anaxagoras Partei ergriffen, oder war es dem letzteren darum zu thun, den Verfasser ipsissimis verbis zu widerlegen, wenn es also heisst: *τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον πῦρ, ὅπερ πάντων ἐπικρατέεται, διέπον ἅπαντα κατὰ φύσιν, ἄψοφον καὶ ὄψει καὶ ψαύσει, ἐν τούτῳ ψυχή, νόος, φρόνησις, αὔξησις, κίνησις, μείωσις, διάλλαξις, ὕπνος, ἐγρήγορσις. τοῦτο πάντα διὰ παντὸς κυβερνᾷ καὶ τάδε καὶ ἐκεῖνα οὐδέκοτε ἀτρεμίζων* (p. 639)?[1]).

Daran reiht sich unmittelbar jene Stelle an, welche das Thema liefert zu einer bis p. 647 gehenden Erörterung. Zweck derselben ist, nachzuweisen, dass die menschlichen Künste den natürlichen Vorgängen am Menschen gleichen, theils sichtbaren, theils unsichtbaren. Denn hierdurch empfängt der der Menge gemachte Vorhalt erst seine Berechtigung: *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανῆ σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται* (p. 639 f.). — Es waltet hier wieder ein Verhältniss, analog dem im ersten Fragmente des Heraklit. — Alles, sagt der Verfasser, steht unter der rastlosen Thätigkeit des Feuers. Nichts entzieht sich ihr, Nichts geschieht ohne sie, und da der Mensch bei allem, was er künstlich hervorbringt, nur gleichsam sein eigenes Wesen, in irgend einer Weise oder nach irgend einer Seite hin aufgefasst,[2]) in die Aussenwelt hinausversetzt, so hat er Gelegenheit, sich selbst und so auch sein eigenes Urbild, das *ὅλον* ausser sich als ein *φανερόν* wiederzufinden. Auf diesem Wege müsste mithin der Mensch ohne besondere Schwierigkeit sich zur Einsicht jener Lehre erheben, die

---

[1]) Anaxagoras hatte von seinem *νοῦς* gesagt: *ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον*, und nach Plato's Cratyl. 413 C von demselben gelehrt: *αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.*

[2]) Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass hierdurch der Verfasser ein tiefes Verständniss für den inneren Zusammenhang zwischen der menschlichen Arbeit und ihren Producten bekundet, eine Vorahnung des Richtigen, in das uns erst die moderne Wissenschaft der Anthropologie einen Einblick verschafft.

in obigen Worten niedergelegt ist (*τοῦτο πάντα διὰ παντός κ. τ. λ.*)[1]).

Ich füge hier nur noch die weiteren Stellen bei, worin der Verfasser seiner Vorgänger Erwähnung thut, stets mit dem Bemerken, sie in dem einen oder anderen Punkte überflügelt zu haben.

II, p. 672 bildet wiederum ein Fehler in der Methode die gegen die Früheren erhobene Anklage. Das Specificiren war ihnen offenbar noch fremd geblieben. Der Verfasser will sich dessen befleissigen: *ὅκως δὲ χρὴ πρὸς ἕκαστα παρασκευάζεσθαι, προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω. σιτίων δὲ καὶ πομάτων δύναμιν ἑκάστων καὶ τὴν κατὰ φύσιν καὶ τὴν διὰ τέχνης ὧδε χρὴ γινώσκειν. ὁκόσοι μὲν οὖν κατὰ παντός ἐπεχείρησαν εἰπεῖν . . . οὐκ ὀρθῶς γινώσκουσιν. οὐ γὰρ ... περὶ μὲν οὖν ἁπάντων οὐχ οἷόν τι δηλωθῆναι ὁκοῖά τινα ἐστί. καθ' ἕκαστα δὲ ἥντινα δύναμιν ἔχει διδάξω.*

III, p. 707 f. nimmt auf I, p. 629 Bezug, wo *προδιάγνωσις* genannt worden war, was hier *πρόγνωσις* genannt wird. Es rühmt sich der Verfasser jener Mittel, durch welche Gesunde Krankheiten vorbeugen können, es sei denn, dass sie ganz grobe Diätfehler machen. Doch soll, wie er durchblicken lässt, diesem Verfahren noch die rechte Exactheit abgehen: *ἀλλὰ γὰρ αἱ προγνώσιες ἐξευρημέναι ἔμοιγε τῶν ἐπικρατεόντων ἐν τῷ σώματι, ἤν τε οἱ πόνοι κρατέωσι τῶν σιτίων ἤν τε τὰ σιτία τῶν πόνων, καὶ ὡς χρὴ ἕκαστα ἐξακέεσθαι, προκαταμανθάνειν τε ὑγιέας τὰς φύσεις μὴ προσπελάζειν τε τὰς νόσους, εἰ μή τις μεγάλα πάνυ ἐξαμαρτάνοι καὶ πολλάκις. ταῦτα δὲ φαρμάκων δέεται ἤδη, ἔστι δ' ἅσσα οὐδ' ὑπὸ τῶν φαρμάκων δύναται ὑγιάζεσθαι. ὡς μὲν οὖν δυνατὸν εὑρεθῆναι ἔγγιστα τοῦ ὅρου ἐμοὶ εὕρηται, τὸ δὲ ἀκριβὲς οὐδενί.*

Nachmals kommt er III, p. 715 f. auf diese in seinen Augen anscheinend äusserst werthvolle Entdeckung zurück und versichert, dass kein einziger seiner Vorgänger dazu auch nur den

---

[1]) Ueber die aus jener Stelle sich ergebenden, die *φύσις* im Sinne der Schrift *περὶ διαίτης* näher bestimmenden Momente siehe weiter unten.

Anlauf genommen habe: *οἶσι δὲ τοῦτο παρεσκεύασται καὶ διέγνωσται, ὅτι οὐδὲν ὄφελός ἐστιν οὔτε χρημάτων οὔτε σώματος οὔτε τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἄτερ τῆς ὑγιείης, πρὸς τουτέους ἐστί μοι δίαιτα ἐξευρημένη ὡς ἀνυστὸν πρὸς τὸ ἀληθέστατον τῶν δυνατῶν προσηγμένη. ταύτην μὲν οὖν προϊόντι τῷ λόγῳ δηλώσω. τόδε δὲ τὸ ἐξεύρημα καλὸν μὲν ἐμοὶ τῷ εὑρόντι, ὠφέλιμον δὲ τοῖσι μαθοῦσιν, οὐδεὶς δέ κω τῶν πρότερον οὐδὲ ἐπεχείρησι ξυνθεῖναι, ὃ πρὸς ἅπαντα τὰ ἄλλα πολλοῦ κρίνω εἶναι ἄξια.*

Hier bestimmt er zugleich den Begriff der *προδιάγνωσις* gegenüber der *διάγνωσις* und giebt eine Theorie der Krankheiten, welche gleichfalls die Spuren heraklitischer Denkungsart an sich trägt: *ἀπὸ μὲν γὰρ τοῦ κρατέεσθαι ὁκοτερονοῦν (τῶν πόνων ἢ τῶν σιτίων) νοῦσοι ἐγγίγνονται· ἀπὸ δὲ τοῦ ἰσάζειν πρὸς ἄλληλα ὑγείη πρόσεστιν. ἐπὶ ταῦτα δὴ τὰ εἴδεα ἐπέξειμι καὶ δείξω ὁκοῖα γίνεται τοῖσι ἀνθρώποισιν ὑγιαίνειν δοκέουσι κ. τ. λ.*

Die Frage ist nun, welchen Begriff hat der Verfasser der Schrift *περὶ διαίτης* mit der *φύσις* verbunden. Es wurde schon bemerkt, dass auf der Kenntniss der *παντὸς φύσις ἀνθρώπου* alles weitere beruhen, dass durch sie alles übrige bedingt sein soll. Ob man hier „*παντός*“ collectiv oder divisiv nehme, sei es also, dass man mehr an die Bestandtheile des Menschen (*ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς*, I, p. 627), oder mehr an das Individuum denkt, insofern dasselbe ein Object der Heilkunde bildet, macht hierbei keinen wesentlichen Unterschied. In der Praxis interessiren den Verfasser an dieser *φύσις ἀνθρώπου* oder *ἀνθρωπίνη*, wie natürlich, vorzugsweise die individuellen Eigenthümlichkeiten (*πρὸς ἑκάστην φύσιν*, I, p. 629)[1]), ohne deren

---

1) vgl. I, p. 628 *τὴν φύσιν τοῦ ἀνθρώπου (δεῖ διαγινώσκειν)*, p. 656 (*ἡ τοιαύτη φύσις*), p. 662, p. 665; III, p. 728. p. 707 wird als erster und wichtigster Unterschied, welchen die Lehre von der *δίαιτα* ins Auge zu fassen habe, geltend gemacht: *πρῶτον μὲν αἱ φύσιες τῶν ἀνθρώπων διάφοροι ἐοῦσαι*, aber die Auffassung ist eine rein physische: *καὶ γὰρ αἱ ξηραὶ αὗται ἑωυτῶν πρὸς ἑωυτὰς καὶ πρὸς ἄλλα μᾶλλον καὶ ἧσσον ξηραὶ καὶ ὑγραί.* Auf den Boden der Ethik verpflanzt, treibt dieser Naturalismus neue Blüthen in Plato's Staat: *πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν.* (Resp. II, 370 AB.)

Beachtung selbstredend die Medicin ihren Zweck verfehlen würde. In der Theorie kommen für ihn freilich auch zumeist nur die physischen (psychischen) Erscheinungen am Menschen in Betracht; aber indem er seinen Blick erweitert, fällt ihm nicht blos die Verwandtschaft (*ἀπομίμησις*) auf, in der die individuelle *φύσις* mit dem *ὅλος κόσμος* stehe, sondern diese selbe *φύσις* wird ihm zur Norm für alles, was er kurzer Hand in dem Ausdruck *τέχναι* zusammenfasst, womit er jedoch überhaupt jede scheinbar selbstständig und unabhängig von aller weiteren Norm, ohne höheren Zweck und tieferen Grund auftretende Thätigkeit bezeichnet wissen will. Dem Grundsatz gemäss, den er von Heraklit erborgte, dass Thätigkeit das wahre Wesen, die innere Triebfeder von Allem sei, musste füglich auch die *φύσις* als eine thätige bestimmt, ihre (rein physische) Thätigkeit als ein Nachbild der Thätigkeit des All und als ein Vorbild für jede anderweitige Thätigkeit (*τέχνη*) hingestellt werden[1]. Dies liegt in dem Satze ausgesprochen, die Künste seien der menschlichen Natur ähnlich, oder, wie es gleichfalls heisst, den menschlichen Eigenthümlichkeiten (*παθήματα*)[2], denn das dem Menschen Eigenthümliche ist eben seine Natur. Diese Aehnlichkeit entzieht sich freilich in der Regel der Wahrnehmung der Menschen; sonst würden diese mehr Sinn für die Lehre von der Identität aller Gegensätze verrathen; vielmehr erfordert es Nachdenken, um auf diesen Zusammenhang zwischen Kunst und Natur aufmerksam zu werden.

---

[1]) Der Wortlaut der Stelle (I, p. 639 f.) ist folgender: *οἱ δὲ ἄνθρωποι ἐκ τῶν φανερῶν τὰ ἀφανέα σκέπτεσθαι οὐκ ἐπίστανται. τέχνῃσι γὰρ χρεόμενοι ὁμοίῃσι ἀνθρωπίνῃ φύσι οὐ γινώσκουσι. θεῶν γὰρ νόος ἐδίδαξε μιμέεσθαι τὰ ἑωυτῶν γινώσκοντας ἃ ποιέουσι καὶ οὐ γινώσκοντας ἃ μιμέονται. πάντα γὰρ ὅμοια ἀνόμοια ἐόντα· καὶ σύμφορα πάντα [καὶ] διάφορα ἐόντα· διαλεγόμενα οὐ διαλεγόμενα· γνώμην ἔχοντα ἀγνώμονα· ὑπεναντίον ὁ τρόπος ἑκάστων ὁμολογεόμενος. νόμος γὰρ καὶ φύσις οἷσι πάντα διαπρήσσεται οὐχ ὁμολογέει τὰ ὁμολογεόμενα. νόμον γὰρ ἔθεσαν ἄνθρωποι αὐτοὶ ἑωυτοῖσι, οὐ γιγνώσκοντες περὶ ὧν ἔθεσαν. φύσιν δὲ πάντες θεοὶ διεκόσμησαν. τὰ μὲν ὧν ἄνθρωποι ἔθεσαν οὐδέκοτε κατὰ τωὐτὸν ἔχει οὔτε τὰ ὀρθὰ οὔτε τὰ μὴ ὀρθά. ὁκόσα δὲ θεοὶ ἔθεσαν αἰεὶ ὀρθῶς ἔχει. καὶ τὰ ὀρθὰ καὶ τὰ μὴ ὀρθὰ τοσοῦτον διαφέρει.*

[2]) I, p. 640: *ἐγὼ δηλώσω τέχνας φανερὰς ἀνθρώπου παθήμασι* (oben A. 1 *φύσι*) *ὁμοίας ἐούσας καὶ φανεροῖσι καὶ ἀφανέσι.*

„Die Menschen erkennen wohl, was sie schaffen, aber sie erkennen nicht, was sie nachahmen"; sie haben mithin ein Bewusstsein ihrer eigenen Thätigkeiten, nicht aber ein solches der inneren, auf Verwandtschaft beruhenden Beziehungen ihrer Thätigkeiten zu den entsprechenden menschlichen Vorgängen. Andererseits haben sie es auch nicht in ihrer Gewalt, es anders zu machen, denn der *θεῶν νόος*, die objective Vernunft, die sich in allem manifestirt, ist ihre Lehrmeisterin. In ihr aber ist alle Ungleichheit, alle Gegensätzlichkeit aufgehoben. Vernunft und Vernunftlosigkeit, Sprachvermögen und Sprachunfähigkeit sind im Grunde dasselbe. Erst die Willkür der Menschen, ein gefügiger Diener der Selbstsucht, schuf da Gegensätze, wo die *φύσις* keine kennt; und während die menschlichen Schöpfungen, weil alle aus Eigennutz und Eigenmächtigkeit entsprungen, wechseln, hat die *φύσις* nicht erst nöthig, sich den jeweiligen Bedürfnissen zu accommodiren. Sie zeigt beharrlich ein richtiges Verhalten[1]), denn sie ist ein unmittelbares Product der Vernunftthätigkeit, daher die Norm, an der unbewusst alle Künste, d. h. alle menschlichen Thätigkeiten in wandelbarer Weise participiren und insoweit auch *ὀρθῶς*, vernunftgemäss sind, als sie dem höheren Vorbild der *φύσις* entsprechen, sich mit ihm in Einklang befinden[2]). In der Wahl der Beispiele zur Erläuterung des von ihm aufgestellten Satzes von der Aehnlichkeit der *τέχναι* und der menschlichen *φύσις* ist der Verfasser nicht immer besonders glücklich gewesen. Das eine, das hier mitgetheilt werden soll, gehört vielleicht noch zu den am meisten zutreffenden[3]).

Zwei Zimmerleute, sagt er[4]), (p. 642f.) durchsägen einen Balken. Während der eine stösst, zieht der andere, und doch ist auf beiden Seiten die Absicht vorhanden, das Gleiche zu

---

[1]) vgl. p. 642: *ἡ φύσις αὐταμάτη ταῦτα ἐπίσταται.*

[2]) Statt *μιμέεσθαι* wird dafür auch *ἐπικοινωνέειν* gebraucht, vgl. I, p. 647: *οὕτω μὲν αἱ τέχναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ἐπικοινωνέουσιν.*

[3]) Ueber ein anderes vgl. Teichmüller, Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe, II, 81.

[4]) Ein sehr beliebter Vergleich des Verfassers *περὶ διαίτης*, vgl. auch I, p. 634.

thun. Sie ahmen die Natur des Menschen nach, die auch die Luft theils ausstösst, theils herbeizieht, und doch ist es die gleiche Thätigkeit[1]).

Denn, um es nochmals zu wiederholen, an der *φύσις ἀνθρώπου* nimmt der Verfasser nur als Arzt und Naturforscher Interesse. Höhere Gesichtspunkte sind ihm entweder unbekannt, oder er abstrahirt von denselben. Das Normative seiner *φύσις* entbehrt durchaus des sittlich bestimmenden Charakters, es ist ebenso Naturgesetz, als jene *φύσις* pure *φύσις* ohne jeden ethischen Beigeschmack ist[2]). Die körperlichen Functionen sind *κατὰ φύσιν δυνάμεις*, wenn sie so verlaufen, dass sie das Gleichgewicht nicht stören[3]), oder das gestörte wieder herstellen[4]), jenes *ἰσάζειν πρὸς*

---

[1]) *τέκτονες πρίοντες ὁ μὲν ὠθέει, ὁ δὲ ἕλκει· τὸ αὐτὸ ποιέειν ἀμφοτέρως φέρει . . . φύσιν τε ἀνθρώπου μιμέονται. πνεῦμα τὸ μὲν ἕλκει, τὸ δὲ ὠθέει. τὸ δ' αὐτὸ ποιέειν ἀμφοτέρως φέρει.*

[2]) Wenn es I, p. 662 heisst: *φύσις μὲν οὖν ἡ τοιαύτη ψυχῆς ἀγαθῆς*, so belehrt das unmittelbar Vorhergehende darüber, was für eine *φύσις* dies sei: *εἰ δὲ ὕδωρ ἐνδεεστέρην τὴν δύναμιν λάβοι, τοῦ πυρὸς εἰλικρινῆ τὴν σύγκρασιν ἐχόντων ὑγιαίνουσι σώμασι φρονίμοις. ἡ δὲ τοιαύτη ψυχὴ ταχέως αἰσθανομένη τῶν προσπιπτόντων καὶ οὐ μεταπίπτουσα πολλάκις ἐστί.* Darauf wird ihr der Rath ertheilt: *βελτίων δὲ γένοιτο ὀρθῶς διαιτεύμενος, καὶ κακίων μὴ ὀρθῶς. συμφέρει δὲ τῷ τοιούτῳ τῇ διαίτῃ χρέεσθαι τῇ πρὸς ὕδατος μᾶλλον κ. τ. λ.* vgl. auch p. 665: *καὶ δύναται (ἡ τοιαύτη ψυχὴ) ἐκ τῆς διαίτης καὶ βελτίων καὶ χείρων γίνεσθαι.* Die *δίαιτα* ist die einzige *ἐπιμέλεια*, welche der Verfasser der Seele zu Theil werden lässt, in Folge deren sie *φρονιμωτάτη* werden soll (ebend.). Und dazu die eigentliche Begründung: *διὰ τοῦτο* (d. h. weil die *πόροι* Einfluss auf das *φρονεῖν* haben) *γοῦν δυνατὸν τὰ τοιαῦτα ἐκ διαίτης μεθιστάναι. φύσιν γὰρ μεταπλάσαι ἀφανέα οὐχ οἷόν τε* (p. 666). Zu einer Gleichsetzung von *ψυχή* und *φύσις* aber war der Verfasser um so mehr berechtet, da ihm die erstere auch als etwas Körperliches galt. vgl. 647: *ἡ δὲ ψυχὴ . . . σύγκρησιν ἔχουσα πυρὸς καὶ ὕδατος μέρει δὲ ἀνθρώπου ἐσέρπει ἐς ἅπαν ζῶον, ὅ τι περ ἀναπνέει κ. τ. λ.* Ueber die sonstigen Vorstellungen von der *ψυχή* vgl. I, p. 650.

[3]) vgl. II, p. 674: *πέφυκε γὰρ τὸ μὲν θερμὸν ψυχρὸν ἕλκειν, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμόν.* Auch I, p. 634: *τὸ δ'αὐτὸ καὶ φύσις ἀνθρώπων, τὸ μὲν ὠθέει, τὸ δὲ ἕλκει· τὸ μὲν δίδωσι, τὸ δὲ λαμβάνει. καὶ τῷ μὲν δίδωσι, τοῦ δὲ λαμβάνει, καὶ τῷ μὲν δίδωσι τοσούτῳ πλεῖον, ὃ δὲ λαμβάνει τοσούτῳ μεῖον.*

[4]) Es wird dies II, p. 704 als ein *καθιστάναι ἐς τὴν κατὰ φύσιν σύστασιν* bezeichnet. vgl. Plato, Resp. IV, 444 D: *ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ἐμποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων.*

ἄλληλα, in welches unser Verfasser das Wesen der Gesundheit verlegt. Darum besteht zwischen den *πόνοι* und *σιτία* eine so heilsame Gemeinschaft: *πόνοι μὲν γὰρ πεφύκασιν ἀναλῶσαι τὰ ὑπάρχοντα· σιτία δὲ καὶ ποτὰ ἐκπληρῶσαι τὰ κενωθέντα* (I, p. 628, vgl. p. 637).

Ueber den anderweitigen Gebrauch des Wortes *φύσις* nur dieses: *φύσις* bedeutet in der Schrift *περὶ διαίτης* überhaupt auch den inneren Grund der Wirksamkeit. So wird p. 627 von einer *δύναμις κατὰ φύσιν* geredet (vgl. auch II, p. 668 und p. 671), im Unterschied von einer *δύναμις δι' ἀνάγκην καὶ τέχνην ἀνθρωπηΐην* [1]).

Wir würden demnach einen Vertreter der medicinischen Wissenschaft aus dem fünften Jahrh. v. Chr. als den ersten anzusehen haben, welcher die menschliche *φύσις*, einerlei wie er im Uebrigen von ihr dachte, in die Mitte der wissenschaftlichen Erörterungen stellte. Wir werden alsdann auch kaum fehlgehen, wenn wir seine Gedanken, so barock sie in mancher Hinsicht auch sind, gerade für den Funken halten, an welchem sich nicht blos die medicinische Wissenschaft der Folgezeit, sondern auch, unmittelbar oder durch Vermittlung der letzteren, die Philosophie entzündet hat. Das „*πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι*“ fand seinen Wiederhall in der sokratischen Lehre. Hier wie dort soll die *φύσις* des Individuums den sicheren Stützpunkt abgeben, auf der einen Seite für die richtige *παιδεία* und auf der anderen für die richtige *δίαιτα* und *θεραπεία*, um hier eine rationelle Medicin, dort eine rationelle Pädagogik anzubahnen.

Angesichts des Umstandes, dass die unter des Hippokrates Namen edirten Schriften mit F. A. Wolf (Vorles. über Alterthumswiss., II, 392) dem grössten Theile nach für unecht zu halten sind, und selbst über die echten Schriften unter den Historikern der Medicin keine geringe Uneinigkeit herrscht (s. Teichmüller,

---

[1]) In der Bedeutung von Beschaffenheit kommt *φύσις* vor I, p. 637; 654 f.; 666. II, p. 669; 672; 678 f.; 688; 694; 701.

Neue Studien z. Gesch. d. Begriffe II, 14 f.), wird man von der Hypothesenbildung abstehen müssen. Wie naheliegend aber der Gedanke an eine solche ist, zeigt die hier folgende Uebersicht über den Begriff der Physis in einer anerkannt echten Schrift des Hippokrates, in der Schrift de aëre, aquis et locis [1]). Sie behandelt ein Thema, welches auch die Schrift *περὶ διαίτης*, nur nicht mit gleicher Gründlichkeit und Ausführlichkeit, ins Auge gefasst hatte (vgl. I, p. 625; II, p. 666 ff.). Beide kommen ferner mit einander darin überein, dass sie die physischen und psychischen Eigenschaften des Menschen in nothwendigen Zusammenhang bringen mit der Bodenbeschaffenheit und den Klimaten (vgl. de aëre etc. p. 547 ff. und *περὶ διαίτης* II, p. 667 ff.).

Doch giebt sich in der Schrift de aëre etc. im allgemeinen ein feinerer Sinn für Beobachtung und mehr Begabung für die Unterscheidung der psychischen Phänomene kund, abgesehen von den beiderseitigen Verschiedenheiten in der Deutung von physischen Thatsachen. Um eine Eigenthümlichkeit der Psychologie dieser Schrift wenigstens hier zu erwähnen, so kennt der Verfasser ein *θυμοειδές* in der *φύσις*, und ist es bemerkenswerth, in welcher Zusammenstellung er dasselbe anführt [2]).

Was nun den Begriff der Physis betrifft, so glaube ich nicht, dass derselbe hier irgendwie wesentlich weiter gebildet sei, als in der Schrift *περὶ διαίτης*. Auch hier wird kein Unterschied gemacht zwischen *φύσις* und *ψυχή* (vgl. p. 549: *τὸ δὲ ἀνδρεῖον . . . ἐν τοιαύτῃ φύσει*, u. dazu p. 566: *τό τε ἀνδρεῖον . . . ἐν τῇ ψυχῇ*). Wohl aber tritt schärfer das A e u s s e r e (*εἶδος* oder *μορφή*) gegenüber von dem I n n e r e n (*φύσις, ἦθος, τρόπος*) am Menschen hervor [3]). Von der *γνῶσις* der *φύσιες* in ihrer specifischen Eigen-

---

[1]) Opp. Hippokratis, ed. Kühn, I, p. 523 ff.

[2]) p. 549: *τὸ δὲ ἀνδρεῖον καὶ τὸ ἀταλαίπωρον* (wofür ohne Zweifel *ταλαίπωρον* zu lesen) *καὶ τὸ ἔμπονον καὶ τὸ θυμοειδὲς οὐκ ἂν δύναιτο ἐν τοιαύτῃ φύσει ἐγγίγνεσθαι μήτε ὁμόφυλον μήτε ἀλλόφυλον, ἀλλὰ τὴν ἡδονὴν κρατέειν, διότι πολύμορφα γίνεται τὰ ἐν τοῖς θηρίοις.* — p. 564 f. *περί τε τῶν ἠθέων ὁ αὐτὸς λόγος, τό τε ἄγριον καὶ τὸ ἀμίαντον καὶ τὸ θυμοειδὲς ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ἐγγίγνεται.*

[3]) vgl. p. 553 *περὶ μὲν τῆς φ ύ σ ι ο ς καὶ τῆς διαφορῆς καὶ τῆς μ ο ρ φ ῆ ς*

thümlichkeit (*τοιαῦται*) wird ohne weiteres Gebrauch zu medicinischen oder diaetetischen Zwecken gemacht (p. 528; 533; 534; 535; 547)[1]).

Es wird daher genügen, nur eine Stelle ein wenig ausführlicher zu besprechen (p. 561 u. 563), dieselbe, auf welche schon Teichmüller (a. a. O. II, 71) aufmerksam gemacht hat. Der Verfasser theilt an dieser Stelle mit, die nomadischen Skythen seien zum grossen Theil Eunuchen, ein Umstand, welcher ihren Landsleuten einen gewaltigen Respect einflösse, da sie glauben, die Gottheit greife hier wunderbar ein (*τὴν αἰτίην προστιθέασι τῷ θεῷ*). Um nun von einer gleichen Heimsuchung verschont zu bleiben (*δεδοικότες περί τε ωὑτέων ἕκαστοι*), so halten sie diese Entmannten in hohen Ehren. Der Verfasser nimmt davon Anlass, seine Ansicht über diesen Fall zu äussern: *ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτέῳ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τἄλλα πάντα, καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον, οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα θεῖα. ἕκαστον καὶ ἔχει φύσιν τῶν τοιουτέων καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσιος γίγνεται.*

Unter *πάθος* versteht der Verfasser hier nichts anderes als eben jenes Eunuchenthum, wie aus dem Folgenden klar hervorgeht: *καὶ τοῦτο τὸ πάθος ὥς μοι δοκέει γίγνεσθαι φράσω. ὑπὸ τῆς ἱππασίης αὐτέους κέδματα λαμβάνει, κ. τ. λ.*

Nachdem er den muthmaasslichen Hergang beschrieben und den erwähnten Aberglauben begreiflich gemacht hat, fährt er (p. 563) also fort: *ἀλλὰ γάρ, ὥσπερ καὶ πρότερον ἔλεξα, θεῖα μὲν καὶ ταῦτα ἐστὶν ὁμοίως τοῖς ἄλλοις· γίγνεται δὲ κατὰ φύσιν ἕκαστα.* —

τῶν ἐν τῇ Ἀσίῃ καὶ τῇ Εὐρώπῃ οὕτως ἔχει. p. 564: *περί τε τῶν ἠθέων ὁ αὐτὸς λόγος, κ. τ. λ.* p. 567: *ἐκεῖ καὶ τὰ εἴδεα καὶ τὰ ἤθεα καὶ τὰς φύσιας εὑρήσεις πλεῖστον διαφερούσας . . . εὑρήσεις γὰρ ἐπὶ τὸ πλῆθος τῆς χώρης τῇ φύσει ἀκολουθοῦντα καὶ εἴδεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους.* p. 568: *αἱ μὲν ἐναντιώταται φύσιές τε καὶ ἰδέαι ἔχουσιν οὕτως.*

[1]) Unter den Aphorismen des Hippokrates, ed. Kühn, III, p. 720 begegnet uns eine damit übereinstimmende Auffassung: *τῶν φύσεων αἱ μὲν πρὸς θέρος, αἱ δὲ πρὸς χειμῶνα εὖ ἢ κακῶς πεφύκασι· τῶν νούσων ἄλλαι πρὸς ἄλλας εὖ ἢ κακῶς πεφύκασι, καὶ ἡλικίαι τινὲς πρὸς ὥρας καὶ χώρας καὶ διαίτας.*

Alles mithin, was auf der Natur basirt, und dies weist der Verfasser speciell von der besagten Erscheinung nach (p. 562: *εἰσὶ γὰρ παρὰ τὰ ὦτα φλέβες, ἃς ἐάν τις ἐπιτάμῃ, ἄγονοι γίνονται οἱ ἐπιτμηθέντες*), ist ein *θεῖον*, und darin steht sich alles einander vollkommen gleich, weil Natur Natur ist, nicht mehr und nicht weniger; solches ist aber auch menschlich, und das eine ebensosehr wie das andere (*οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον*).

Dass die Vorgänge, welche sich auf die *φύσις* zurückführen lassen, *παθέα* genannt werden, stimmt durchaus zur Schrift *περὶ διαίτης* [1]) (vgl. auch Prognost. I, p. 89 ed. Kühn).

---

[1]) Ein Beweis zugleich für den Gebrauch von *πάθος* und *πάθημα*. Man vgl. Plato, Conv. 189 D *δεῖ δὲ πρῶτον ὑμᾶς μαθεῖν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν καὶ τὰ παθήματα αὐτῆς*, wo sich *παθήματα* am besten durch „das, was mit ihr vorgegangen" übersetzen lässt. (Die Stelle kommt vor in der Rede des Aristophanes.) Auch Phaedr. 245 C *δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς φύσεως πέρι θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης ἰδόντα πάθη τε καὶ ἔργα τἀληθὲς νοῆσαι.* In dem Platon. Staate ist der Gebrauch nicht geschieden: II, 376 A *ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον* (Eigenschaft); II, 381 A *ψυχὴν δὲ αὐτὴν οὐ τὴν ἀνδρειοτάτην καὶ φρονιμωτάτην ἥκιστ' ἄν τι ἔξωθεν πάθος ταράξειέ τε καὶ ἀλλοιώσειεν* (Müller übersetzt „äusserer Unfall"), wofür unmittelbar vorher (380 E) und nachher (381 A) *παθήματα* steht; II, 382 B *ἐπεὶ τό γε ἐν τοῖς λόγοις μίμημά τι τοῦ ἐν τῇ ψυχῇ ἐστὶ παθήματος κ. τ. λ.*, also gerade umgekehrt das Innere, das in der Seele Vorgehende, wie auch Müller übersetzt; vgl. namentlich auch VI, 511 D *τέτταρα ταῦτα παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ* (nämlich *νόησις, διάνοια, πίστις* und *εἰκασία*); ferner III, 389 C *κάμνοντι πρὸς ἰατρὸν ἢ ἀσκοῦντι πρὸς παιδοτρίβην περὶ τῶν τοῦ αὐτοῦ σώματος παθημάτων μὴ τἀληθῆ λέγειν* (Umstände, Verhältnisse), während III, 388 D *ἐν σμικροῖς παθήμασι* (wie 380 E), und ebenso III, 393 B, auch V, 462 B *παθήματα* ganz allgemein „Begegnisse" oder „das, was einem widerfährt" bedeutet. Mit dem Nebenbegriff des Ungehörigen, Tadelnswerthen bezeichnet es irgend ein Verhalten: VI, 504 C. *τούτου δέ γε . . . τοῦ παθήματος ἥκιστα προσδεῖ φύλακι πόλεώς τε καὶ νόμων*, im Anschluss an die Bemerkung: *καὶ μάλα . . . συχνοὶ πάσχουσιν αὐτὸ διὰ ῥαθυμίαν.* Sonst steht dafür in der Regel *πάθος*, so IV, 432 D *ἦ μὴν . . . βλακικόν γε ἡμῶν τὸ πάθος*; V, 454 A; VI, 488 A *οὕτω γὰρ χαλεπὸν τὸ πάθος τῶν ἐπιεικεστάτων ὃ πρὸς τὰς πόλεις πεπόνθασιν*; auch IV, 426 A gehört hierher. Von dem dreifachen Verhalten der Seele (*ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές* und *λογιστικόν*) wird IV, 435 C *πάθη* gebraucht, und 435 B in der Verbindung *πάθη τε καὶ ἕξεις.* Das Verhalten, oder besser die Lage, in der sich einer befindet, bezeichnet

Die hier vollzogene Umdeutung des *θεῖον* des Volksaberglaubens ist originell. In der Identificirung des *θεῖον* mit der *φύσις* aber war schon Heraklit vorangegangen.

Der Verfasser lässt nur eines gelten, die *φύσις*. Bei allem Geschehen glaubt er sie thätig. Alle Vorgänge, speciell am Menschen, haben *φύσις*, und darum Berechtigung; keiner derselben steht höher, keiner tiefer als der andere. Wie ein echter Naturforscher vindicirt er ihnen dasselbe, und dieses ist in seinen Augen das Höchste, was es giebt, ein *θεῖον*. Man sieht, dass auf einen Punkt der Verfasser unstreitig das grösste Gewicht legt, und dieser betrifft eben jene der medicinischen Wissenschaft vorzugsweise hinderliche Anschauung, als ob irgend ein menschliches *πάθος* (im Sinne unseres Verfassers) mehr werth sei als das andere, als ob nicht vielmehr die Verachtung eines derselben diejenige aller bedeute. Die wiederholte, gewiss beabsichtigte Gleichsetzung sämmtlicher *πάθεα* lautet wie ein Protest gegen die gewöhnlichen Ansichten, welche darum gerade falsch sind, weil sie nicht alles und jedes (*ἕκαστα*) an dem hier allein zulässigen Maassstab der *φύσις* messen (*κατὰ φύσιν*).

πάθος VII, 514 A u. 518 B, an letzterer Stelle in Verbindung mit *βίος*. Bemerkenswerth wegen des Zusammenhanges ist der Gebrauch von *πάθος* VII, 539 A. *οὐκοῦν ... εἰκὸς τὸ πάθος τῶν οὕτω λόγων ἁπτομένων καὶ ... πολλῆς ξυγγνώμης ἄξιον; καὶ ἐλέου γε ἔφη.* Man vgl. auch noch V, 464 D *ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς.* Den Affekt im schlimmen Sinne bezeichnet *πάθημα* IV, 439 D *τὰ δὲ ἄγοντα καὶ ἕλκοντα διὰ παθημάτων τε καὶ νοσημάτων παραγίγνεται.* Gleichfalls auf das Gebiet des *ἐπιθυμεῖν* angewendet, heisst es IV, 437 B *πάντα τὰ τοιαῦτα (τὸ ἐφίεσθαι καὶ τὸ ἀπαρνεῖσθαι) τῶν ἐναντίων ἀλλήλοις θείης ⟨ἂν⟩ εἴτε ποιημάτων εἴτε παθημάτων.* — Soviel lässt sich also auf Grund dieser Platon. Schrift, deren Untersuchung in Hinsicht auf Entwicklung der Begriffe besonders wichtig und lehrreich ist, sagen, dass Plato in ihr keinen Unterschied zwischen *πάθος* und *πάθημα* macht. Auch Aristoteles gebraucht, wie dies Bonitz (Aristotelische Studien V, 17 ff.) nachgewiesen hat, *πάθη* und *παθήματα* unterschiedlos, den Sing. *πάθος* jedoch in Verbindungen, welche *πάθημα* nicht mit ihm theilt. Plato (Resp.) macht nur einen Unterschied, der aber möglicherweise auch blos zufällig ist, nämlich dass *πάθημα* da, wo es bezeichnen soll, was einem begegnet, im Plur. steht, *πάθος* in dieser Bedeutung auch im Sing. Eine eingehendere Untersuchung liegt natürlich nicht im Plane dieser Arbeit.

Der Gegensatz von *φύσις* und *νόμος*[1]), wobei letzterer jedoch überhaupt jeden Akt der menschlichen Willkür bezeichnet, und füglich mit *τέχνη* vertauscht werden könnte, ist dem Verfasser nicht fremd. Er glaubt, dass auch etwas, was nicht der Natur zu verdanken sei, sondern dem *νόμος*, mit der Zeit in der Generationsfolge zur *φύσις* werden könne: *αὐτὸς τὴν ἀρχὴν ὁ νόμος κατειργάσατο, ὥστε τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι. τοῦ τε χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο, ὥστε τὸν νόμον μηκέτι ἀναγκάζειν* (p. 551)[2]). In dieser Weise erklärt er sich die Makrokephalie, eine Erscheinung, die, wie er meint, ihren Ursprung nicht in der *φύσις*, sondern im *νόμος* habe. Es ist die Beschreibung des Verfahrens, durch das jene Abnormität angeblich zu Stande gebracht werden soll, nicht ohne Interesse selbst für den modernen Anthropologen, als eine Probe der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Verfassers aber von besonderem Werthe[3]).

Wenn des Zusammenhangs der menschlichen *φύσις* mit der allgemeinen oder dem *κόσμος* nirgends Erwähnung geschieht, so folgt dies aus dem Thema der Schrift. Um so mehr aber legt

---

1) Andererntheils steht sich auch gegenüber *φύσις* und *νόσος*, die natürliche Entwicklung des menschlichen Organismus und der störende Eingriff in dieselbe, vgl. p. 526.

2) Dabei leitet ihn der Gedanke, dass sich zufällige körperliche Eigenthümlichkeiten vererben. p. 551: *ὁ γὰρ γόνος πανταχόθεν ἔρχεται ἀπό τε τῶν ὑγιηρῶν ὑγιηρὸς τοῦ σώματος, ἀπό τε τῶν νοσερῶν νοσερός. εἰ οὖν γίγνονται ἔκ τε τῶν φαλακρῶν φαλακροὶ καὶ ἐκ τῶν γλαυκῶν γλαυκοὶ καὶ ἐκ διεστραμμένων στρεβλοί, ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος, καὶ περὶ τῆς ἄλλης μορφῆς ὁ αὐτὸς λόγος, τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γίγνεσθαι; νῦν δὲ ὁμοίως οὐδέ τι γίγνονται ὡς πρότερον. ὁ γὰρ νόμος οὐκ ἔτι ἰσχύει διὰ τὴν ἀμέλειαν τῶν ἀνθρώπων.* — Als Gegenstück zu dieser Auffassung, wo auch der *νόμος*, die menschliche Willkür, eine neue *φύσις* verursacht, vgl. Xenoph. Cyneg. 3, § 1: *αἱ δ' ἀλωπεκίδες διότι ἐκ κυνῶν τε καὶ ἀλωπέκων ἐγένοντο· ἐν πολλῷ δὲ χρόνῳ συγκέκραται αὐτῶν ἡ φύσις.*

3) p. 550 f.: *τὸ παιδίον ὁκόταν γένηται τάχιστα τὴν κεφαλὴν αὐτέου ἔτι ἁπαλὴν ἐοῦσαν μαλακοῦ ἐόντος ἀναπλήσσουσι τῇσι χερσὶν καὶ ἀναγκάζουσιν ἐς τὸ μῆκος αὔξεσθαι, δεσμά τε προσφέροντες καὶ τεχνήματα ἐπιτήδεια ὑφ' ὧν τὸ μὲν σφαιροειδὲς τῆς κεφαλῆς κακοῦται, τὸ δὲ μῆκος αὔξεται.* An diese Sitte spielt Plato an, Resp. II, 377 C.

der Verfasser Nachdruck auf die Thatsache, dass sich die Naturen hauptsächlich den Bodenverhältnissen anpassen und im allgemeinen sowohl in physischer als in psychischer Hinsicht den Charakter ihrer örtlichen Umgebung theilen. Je rascher ferner der Umschlag in der Temperatur, und je plötzlicher der Wechsel der Jahreszeiten von einander ist, desto reicher wird unserem Verfasser zufolge die Formenmannigfaltigkeit und im Zusammenhang damit um so grösser auch die Charakter- und Sittenverschiedenheit der Menschen sein (vgl. p. 550 u. 567).

Nach dieser Digression kehren wir wieder zu den Vertretern der philosophischen Forschung zurück.

Atomismus und Individualismus hatten sich schon in ihrem ersten Vertreter aus dem griechischen Alterthum friedlich die Hände gereicht. Demokrit, dem alles Reale sich in eine unendliche Zahl von einfachen, qualitätlosen Körperchen auflöste[1]), wusste auch dem individuellen Menschenleben Interesse abzugewinnen, wofür wir die Belege in seinen Fragmenten haben.

Der Umschwung in der Naturbetrachtung reagirte nicht minder auf die begriffliche Seite jenes Terminus, den, wie wir sahen, von allen vorsokratischen Philosophen kaum ein einziger entbehren konnte.

In seiner Theorie von den Sinneswahrnehmungen hat Demokrit zur Bezeichnung für die objective Wahrheit der Empfindung, die seiner Meinung nach ihr nur fälschlich beigelegt wird, im Unterschied von der blos subjectiven Gültigkeit, die ihr allein innewohnen soll, sich an den Ausdruck *φύσις* gehalten.[2]) Die Objectivität oder die reale Existenz in

---

[1]) Arist. Phys. I, 2. p. 184, b, 20 ... *ἢ οὕτως ὥσπερ Δημόκριτος, τὸ γένος ἕν, σχήματι δὲ ἢ εἴδει διαφερούσας.*

[2]) fr. phys. 23 (Mullach, I, 361): ... *τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν. οὐδὲ γὰρ τοῦ ψυχροῦ καὶ τοῦ θερμοῦ φύσιν ὑπάρχειν, ἀλλὰ τὸ σχῆμα μεταπῖπτον ἐργάζεσθαι καὶ τὴν ἡμετέραν ἀλλοίωσιν.* — fr. phys. 30 (a. a. O. 363): *Δημόκριτος φύσιν μὲν μηδὲν εἶναι χρῶμα, τὰ μὲν γὰρ*

der Aussenwelt heisst φύσις[1]), und ihr steht gegenüber νόμος[2]), von Späteren interpretirt als δόξα, πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἡ ἡμετέρα ἀλλοίωσις[3]). Ausser uns existirt nichts von der Art wie Geschmack, Wärme, Farbe u. dgl. Diese sind lauter Erscheinungen, die durch das Volle (Atome) und Leere hervorgerufen werden, und nur einen subjectiven Werth haben, genau denselben, welchen ihnen die individuelle Erfahrung des Subjectes zuertheilt. Unabhängig von unserer Sinnesempfindung existirt von allen sinnlichen Objecten nur das Harte und Weiche[4]).

Die Bedeutung von etwas Allgemeingültigem, das auf alle Individuen Anwendung erleidet, und über das sie sich nicht hinwegsetzen können, hat auch sonst Demokrit dem Worte φύσις gewahrt. Allgemeingültige Empfindungen sind nach ihm pure Einbildungen. Für das Gebiet der Sinnesthätigkeit giebt es daher keine φύσις, wohl aber existiren gewisse Naturgebote, wenn freilich auch nicht alle, die man als solche ausgiebt, es in Wahrheit sind, wie

---

στοιχεῖα ἄποια, τά τε μεστὰ καὶ τὸ κενόν· τὰ δ' ἐξ αὐτῶν συγκρίματα κεχρῶσθαι διαταγῇ τε καὶ ῥυθμῷ καὶ προτροπῇ, ὧν ἡ μέν ἐστι τάξις, ἡ δὲ σχῆμα, ἡ δὲ θέσις· παρὰ ταῦτα γὰρ αἱ φαντασίαι. Vgl. fr. phys. 40 (a. a. O., 365).

[1]) Bei Demokrit also werden wir die erstmalige Verwendung des Wortes φύσις zur Bezeichnung dessen, was wir jetzt „objectiv" zu nennen pflegen, zu suchen haben. Diese Bedeutung blieb dem Worte in seinem lateinischen Synonymon gesichert bis hoch in das Mittelalter hinauf. So stellt, um ein Beispiel anzuführen, Thomas Aquinas in seiner Widerlegung des Ontologischen Gottesbeweises gegenüber „in intellectu" und „in rerum natura". (Ueber den Gebrauch bei Scotus Erigena vgl. Eucken, Gesch. u. Kritik d. Grundbegriffe der Gegenwart, 3, A.) Das ὑπάρχειν bei den Stoikern scheint mir gleichfalls auf Demokrit zurückzugehen.

[2]) fr. phys. 1: νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεται τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα, ἀλλὰ τὰ ἄτομα μόνον καὶ κενόν.

[3]) Auch in fr. phys. 1 (s. v. A.) wird das von ἅπερ an ein erläuternder Zusatz des Sext. Emp. sein (s. adv. Mathem. VII, 135). vgl. Diog. L. IX, 45: ποιότητα δὲ νομίμην εἶναι, φύσει δὲ ἄτομα καὶ κενόν.

[4]) Theophr. de sensu 62: παραπλησίως καὶ περὶ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ· σκληρὸν μὲν γὰρ εἶναι τὸ πυκνόν, μαλακὸν δὲ τὸ μανόν, καὶ τὸ μᾶλλον τι καὶ ἧττον καὶ μάλιστα κατὰ λόγον. διαφέρειν δ' ἔτι τὴν θέσιν καὶ τὴν ἀναπόληψιν τῶν κενῶν τοῦ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ καὶ βαρέος καὶ κούφου· διὸ σκληρότερον μὲν εἶναι σίδηρον, βαρύτερον δὲ μόλυβδον κ. τ. λ.

dies von ihm gerade hinsichtlich eines vielfach für ein Naturgebot gehaltenen Gebrauches festgestellt wird[1]). Dem Naturgebot steht entgegen das *νόμιμον*, die Menschensatzung, während andererseits die Naturschöpfungen an den Werken menschlicher Erfindung und Verwegenheit (*ἐπίνοια ἀνθρωπίνη καὶ τόλμη*) ihr Gegenstück finden[2]). In welchen Fällen daher allein von Vorgängen, Bethätigungen u. s. w. *κατὰ φύσιν* nach Demokrit geredet werden könne, leuchtet ein[3]).

Einen weiteren der Physik angehörenden Gebrauch des Wortes *φύσις* hat Demokrit mit Anderen (Pythagoreern) gemein[4]).

Wenn die uns vorliegenden moralischen Fragmente dieses Philosophen alle echt sind, so muss derselbe dem Ethos im Menschen weit mehr Aufmerksamkeit zugewendet haben, als man nach seinem philosophischen Standpunkt erwarten sollte.

Das Hauptziel der demokritischen Moral war, den Menschen der Unsicherheit und Unruhe zu überheben, ihm Selbstvertrauen einzuflössen, ihn zur rechten Schätzung seiner Kräfte und zum Verzicht auf alles, was darüber hinausgeht, anzueifern. Der glückliche Zufall, sagt Demokrit, mag uns Vieles mühelos in den Schooss werfen, aber wer kann auf ihn rechnen?[5]) Im Menschen

---

[1]) fr. mor. (Mullach I, 351): *ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαίων δοκέει εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. δῆλον δὲ καὶ τοῖσι ἄλλοισι ζώοισι. πάντα γὰρ ἔκγονα κτᾶται κατὰ φύσιν ἐπωφελείης γε οὐδεμιῆς εἵνεκα, ἀλλ' ὅταν γένηται, ταλαιπωρέει καὶ τρέφει ἕκαστον ὡς δύναται, καὶ ὑπερδέδοικε μέχρι σμικρῆς, καὶ ἤν τι πάθῃ ἀνιᾶται. ἡ μὲν φύσις τοιαύτη πάντων ἐστὶ ὅσσα ψυχὴν ἔχει· τῷ δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νόμιμον ἤδη πεποίηται, ὥστε καὶ ἐπαύρεσίν τινα γίγνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου.* Die Tendenz dieses Fragmentes ist klar, und ist dasselbe wohl auch aus diesem Grunde den fragm. moralia zugewiesen worden.

[2]) fr. 3 ex fragm. librorum de animalibus (Mullach I, 366): *μὴ γὰρ εἶναι (λέγει Δημόκριτος) φύσεως ποίημα τὸν ἡμίονον, ἀλλὰ ἐπινοίας ἀνθρωπίνης καὶ τόλμης, ὡς ἂν εἴποις, μοιχίδιον ἐπιτέχνημα τοῦτο καὶ κλέμμα.*

[3]) vgl. fr. 4 ex fragm. lib. de anim. (a. a. O. 366): ... *ἅτε καὶ ἄκλυστον καὶ ἐν γαλήνῃ ὂν ἐῤῥωταί τε καὶ σύντονον καὶ διακορὲς πρὸς τὸν κατὰ φύσιν χρόνον τῆς ζωογονίας.*

[4]) vgl. fr. phys. 21 (Mullach I, 361): ... *σταθμοῦ ἂν ἐπὶ μεγέθει τὴν φύσιν ἔχει.*

[5]) fr. mor. 15 (Mullach I, 341): *τύχη μεγαλόδωρος, ἀλλ' ἀβέβαιος, φύσις δὲ αὐτάρκης· διόπερ νικᾷ τῷ ἥσσονι καὶ βεβαίῳ τὸ μέζον τῆς ἐλπίδος.*

selbst liegt sein Glück, er hat nicht nöthig, ausserhalb nach ihm zu suchen. Lieber weniger Hoffnung, aber mehr Gewissheit! Es ist in der That ein hohes Wort, welches Demokrit ausgesprochen: *φύσις αὐτάρκης*. Die Autarkie, die den Menschen auf eigene Füsse stellt, soll ihn nicht blos frei, sondern auch glücklich machen, oder, wie Demokrit's Ausdrucksweise lautet, froh und heiter. Denn das höchste Glück des Menschen besteht in der *εὐθυμία*, die man sich nur durch Maasshalten nach jeder Seite hin erwerben kann[1]). Ein jeglicher möge mit dem, was ihm beschieden ist, zufrieden sein[2]), sich selbst nehmen, so wie er ist, und nicht mehr von sich erwarten, als wozu ihn seine *φύσις* berechtigt. Wer gutes Muths sein will, darf sich nicht viel zu schaffen machen (*χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν, μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ*); und was immer er thut, es muss im Verhältniss stehen zu seinen Kräften (*μηδὲ ἅσσ' ἂν πρήσσῃ, ὑπέρ τε δύναμιν αἱρέεσθαι τὴν ἑωυτοῦ καὶ φύσιν*)[3]). Die individuelle Naturanlage mit ihrer beschränkten Kraftfülle ist, wie man sieht, das Erste und das Letzte. Näher hat sich Demokrit auf die Sache nicht eingelassen. Dagegen entnehmen wir aus anderen Fragmenten, dass diese Autarkie der menschlichen *φύσις* nicht etwa der Vorstellung eines in sich abgeschlossenen, weder der Verbesserung noch der Verschlimmerung fähigen Zustandes Raum geben soll. Im Gegentheil, Demokrit kennt keine stabile, sondern eine wandelbare *φύσις*, deren Motoren nach ihm in der *ἄσκησις* und *διδαχή* liegen. Nicht durchweg würde er sich also mit Heraklit einverstanden erklärt haben, dass die Mehrheit der Menschen zu nichts Gutem tauge, sondern nur unter der

---

1) fr. mor. 20 (Mullach, a. a. O.): *ἀνθρώποισι γὰρ εὐθυμίη γίνεται μετριότητι τέρψιος καὶ βίου ξυμμετρίῃ, τὰ δὲ λείποντα καὶ ὑπερβάλλοντα μεταπίπτειν τε φιλέει καὶ μεγάλας κινήσιας ἐμποιέειν τῇ ψυχῇ.*

2) vgl. fr. mor. 27 (Mullach I, 342): *εὐτυχὴς ὃς ἐπὶ μετρίοισιν χρήμασι εὐθυμεόμενος, δυστυχὴς δὲ ὃς ἐπὶ πολλοῖσι δυσθυμεόμενος.* vgl. fr. mor. 26 u. 32.

3) Beide Citate sind genommen aus fr. mor. 92 (Mullach I, 346). Es heisst dann noch weiter: *ἀλλὰ τοσαύτην ἔχειν φυλακήν, ὥστε καὶ τῆς τύχης ἐπιβαλλούσης καὶ ἐς τὸ δέον ὑπηγεομένης τῷ δοκέειν, κατατίθεσθαι καὶ μὴ πλέω προσάπτεσθαι τῶν δυνατῶν· ἡ γὰρ εὐογκίη ἀσφαλέστερον τῆς μεγαλογκίης.*

Voraussetzung, dass dies so aufgefasst werde, als seien sie von Hause aus (ἀπὸ φύσιος) nichts werth[1]). Denn was der Philosoph des Werdens κατ' ἐξοχήν übersehen hatte, war Demokrit nicht entgangen: dass die Uebung auch ihren Antheil am Zustandekommen des Guten unter den Menschen habe, und zwar einen grösseren, als die blosse Natur. Er meint, es sei kein Ding der Unmöglichkeit, auch eine verkehrte Natur wieder einzurichten, und zu diesem Zwecke gerade sei die Lehre, der Unterricht da[2]), welcher dem Menschen eine zweite Natur mittheile[3]).

Sowie man einerseits nicht wird umhin können, in diesen Sätzen eine Anticipation der sokratisch-platonischen Lehre zu erblicken, so dürfte es andererseits mehr denn als Zufall anzusehen sein, wenn Aristoteles in seiner Staatslehre in allen möglichen Variationen den Satz des Demokrit zur Geltung bringt: φύσι τὸ ἄρχειν οἰκήϊον τῷ κρέσσονι[4]).

Demokrit hat das Signal zu einer neuen Bewegung in den Kreisen der Denker Griechenlands gegeben; er hat sich um die Weiterentwicklung des philosophischen Gedankens in einer Weise verdient gemacht, dass auch die glänzenden Leistungen der nach-

---

1) fr. mor. 115 (Mullach I, 347): πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος. Der Sophistenschüler Kritias machte sich daraus das Dictum: ἐκ μελέτης πλείους ἢ φύσεως ἀγαθοί.

2) fr. mor. 130 (Mullach I, 348): φύσεως μὲν γὰρ ἀρετὴν διαφθείρει ῥᾳθυμία, φαυλότητα δὲ ἐπανορθοῖ διδαχή· καὶ τὰ μὲν ῥᾴδια τοὺς ἀμελοῦντας φεύγει, τὰ δὲ χαλεπὰ ταῖς ἐπιμελείαις ἁλίσκεται. vgl. dazu die folgende Anmerk.

3) fr. mor. 133 (Mullach I, 348): ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι· καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταῤῥυσμοῖ τὸν ἄνθρωπον, μεταῤῥυσμοῦσα δὲ φυσιοποιέει. Demokrit kannte das Leben und wusste recht gut: ἔστι που νέου ξύνεσις καὶ γερόντων ἀξυνεσία· χρόνος γὰρ οὐ διδάσκει φρονέειν, ἀλλ' ὡραίη τροφὴ καὶ φύσις (nach einer andern Version φύσις καὶ ὀρθὴ δίαιτα). fr. 139 (Mullach I, 349). vgl. Wachsmuth, Studien zu den Griechischen Florilegien, 173.

4) fr. mor. 193 (Mullach I, 352). Demokritisch ist auch der Gedanke, dass der Staat über dem Individuum stehe, vgl. fr. mor. 212. Bei Aristoteles entscheidet die geistige Uebermacht (vgl. Polit. I, 2 p. 1252, a, 31 τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει), was nicht zu vergessen ist, wenn mit Bezug auf die beiden Geschlechter gesagt wird: φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. (Polit. I, 5 p. 1254, b, 13.)

folgenden Geschlechter seinen Ruhm nicht zu verdunkeln im Stande sind. Ein Vorbote des sokratischen Geistes, als welchen wir ihn trotz oder vielmehr gerade wegen seiner der Natur zugewandten Richtung zu betrachten haben, war auch er jener *φύσις θεάζουσα* theilhaftig, die ihm als Quell der homerischen Gesänge galt[1]).

Ein indirektes Zeugniss für die praktischen Tendenzen der Philosophie Demokrits liefert Protagoras, wennschon die Nachricht wenig Glauben verdient, dass er denselben mit den wissenschaftlichen Anfangsgründen vertraut gemacht habe[2]). Der Geist Demokrit's redet gleichwohl aus ihm und vielleicht kaum weniger klar und verständlich aus seinen praktischen Ansichten und Unterrichtsmaximen als aus seiner Theorie. Regeln (*τέχνη*) ohne Uebung (*μελέτη*) sind ebenso zwecklos, wie Uebungen ohne Regeln[3]), wobei Protagoras freilich zunächst wohl nur an seine eigene, von ihm professionsmässig betriebene Kunst der *παίδευσις καὶ ἀρετή* (Protag. 349 A) dachte. Soll der Unterricht Erfolg haben, so ist die *φύσις* wieder, wie nach Demokrit, das erste Erforderniss, das zweite die *ἄσκησις*, und das dritte, welches Protagoras möglicherweise, nur um die männliche Jugend Athen's zu captiviren, nicht ohne eigennützige Nebenabsicht hinzusetzte, die *νεότης*, das Jünglingsalter[4]).

Der paränetische Charakter, welchen die in den *ὧραι* des Sophisten Prodikos enthaltene Erzählung von Herkules am Scheidewege an sich trägt[5]), lässt bei demselben auf

---

1) fragm. varii argum. (Mullach I, 370): *Ὅμηρος φύσιος λαχὼν θεαζούσης, ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων.*

2) Athen. VIII, 50.

3) fr. 7 (Mullach II, 134): *Πρωταγόρας ἔλεγε, μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης.*

4) Protag. 316 C: *ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους.* fr. 8 (Mullach II, 134): *φύσεος καὶ ἀσκήσεος διδασκαλία δέεται· καὶ ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δέει μανθάνειν* (was Bergk, Fünf Abhandlungen zur Gesch. d. griech. Philos. u. Astronomie, 32, A. in *δεῖ ἀρξαμένους ἀεί τι μανθάνειν* verbessert).

5) Mem. II, 1 § 21 ff. (Mullach II, 135 ff.). Wie diese Geschichte in die Memorabilien gekommen, ist eine Frage, die mit der andern zusammenhängt:

vorwiegend pädagogische Bestrebungen schliessen und erkennen, auf welche Seite der damals viel ventilirten Frage: *πότερον δοκεῖ εἶναι διδακτὸν ἡ ἀρετὴ ἢ ἔμφυτον;* die Hauptvertreter der sophistischen Richtung hinneigten. Gleich Protagoras soll auch Prodikos Vorträge *περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος* gehalten haben, welche sich, wenigstens diejenigen des letzteren, in nutzlosen Wortklaubereien verlaufen zu haben scheinen[1]). Immerhin beweist die Vorliebe für sprachliche Forschungen, entsprungen aus dem Bestreben, sich Klarheit über die Berechtigung zum Gebrauche dieser oder jener Worte zu verschaffen, mehr als jedes anderweitige Zeugniss den wankend gewordenen Glauben an die Gültigkeit der überlieferten Vorstellungen und Begriffe. Man hielt sich für verpflichtet, allem, was im Denken und Sprechen, in den staatlichen und religiösen Einrichtungen hergebracht war, gewissermaassen den Heimathschein abzuverlangen und dasjenige schonungslos zurückzuweisen, was nicht im Stande war, die Beglaubigung seitens der Vernunft oder des gesunden Menschenverstandes beizubringen.

Der schon von Demokrit auf das Verhältniss unserer Sinneswahrnehmungen zur Wirklichkeit bezogene Gegensatz von *νόμος* und *φύσις* findet in seiner Anwendung auf das Verhältniss von Herkommen, Sitte, Gebrauch, überhaupt von allem Statutarischen zum Urwüchsigen, Ungekünstelten, zu allem, was sich von selbst versteht, einen beredten Vertheidiger in Hippias. Wie wir aus

---

Welches war die ursprüngliche Gestalt der xenophont. Schutzschrift. — § 22: *τὸ δὲ σχῆμα ὥστε δοκεῖν ὀρθοτέραν τῆς φύσεως εἶναι*, „als wie sie wirklich war"; § 27: *τὴν φύσιν τὴν σὴν ἐν τῇ παιδείᾳ καταμαθοῦσα* ist die Bedeutung von *π.* „Kindheit". Kaum eine Beachtung verdient, was Pseudoplato, Axioch. 366 D ff. den Prodikos sagen lässt. Die *ὀβολοστάτις ἡ φύσις* (367 B) u. die Schilderung ihres Treibens soll Sokrates imponirt haben! vgl. über das Verhältniss des Prodikos zur Sokratik Krohn, Sokrates u. Xenophon, 123 ff.

[1]) Cratyl. 384 C sagt Sokrates von Prodikos *ὑποπτεύω αὐτὸν σκώπτειν*, im Euthyd. 278 B: *ταῦτα δὴ τῶν μαθημάτων παιδιά ἐστι· . . . παιδιὰν δὲ λέγω διὰ ταῦτα, ὅτι εἰ καὶ πολλά τις ἢ καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα μάθοι, τὰ μὲν πράγματα οὐδὲν ἂν μᾶλλον εἰδείη πῇ ἔχει, κ. τ. λ.* vgl. Charmides 163 D: *καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος.* Ueber Protagoras vgl. Cratyl. 391 C.

dem „Protagoras“ ersehen, leitete er aus der *φύσις* die Familien- und Stammesverwandtschaft und nach einem Passus in den Memorabilien auch die Religion, die Liebe der Eltern zu ihren Kindern, die Scheu vor Blutschande, sowie die Gesinnnng der Dankbarkeit ab. Dagegen war in seinen Augen das Staatsgesetz gleich jeder Menschensatzung ein Tyrann, der die Naturordnung vielfach auf den Kopf stelle[1]). Die auf die Natur gegründeten Gesetze werden nie ungestraft verletzt, wogegen die menschlichen Gesetze übertreten werden können, ohne dass ihre Uebertretung eine Strafe nach sich zieht[2]). Ja es folgert Hippias geradezu aus dieser, wie die Erfahrung zeigt, nie ohne Strafe möglichen Verletzbarkeit jener Gesetze ihre unbedingte Gültigkeit, woraus sich aber weiterhin ergeben muss, dass auch die *φύσις* selbst nur Erfahrungsthatsache für ihn ist, und darum die aus ihr abgeleiteten Gesetze nur eine durch die Erfahrung gewährleistete Gültigkeit besitzen. Eine sittliche Verpflichtung kann es darnach nicht mehr geben. In diesem Punkte hat Hippias den Protagoras weit überholt.

Die Lorbeeren, die ein Hippias sich durch seinen Kampf um das Recht gesammelt hatte, liessen die dii minores nicht ruhen. Die Folge war ein gegenseitiges Ueberbieten an gewagten, alle rechtliche, sittliche und religiöse Ordnung aufhebenden Behauptungen[3]). Die positive Rechtsordnung (die *νομοθεσία*) sogut wie die positive angestammte Religion (die *θεοί* des Volksglaubens) und die überlieferten Rechts- und Sittlichkeitsvorstellungen (die

---

1) Protag. 337 CD: *ἡγοῦμαι ἐγὰ (ἔφη Ἱππίας ὁ σοφός) ἡμᾶς ξυγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φύσει οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει ξυγγενές ἐστιν, ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.* Mem. IV, 4 § 20 ff., wo freilich die Sache so dargestellt wird, als habe ihn Sokrates erst über den Umfang der *ἄγραφοι νόμοι* aufgeklärt. Das Capitel enthält des Absurden genug, um es zu verwerfen, vgl. Krohn, Sokrates u. Xenophon, 125 ff.

2) Mem. IV, 4 § 21.

3) Es gehört hierher vor Allem diejenige des Kallikles, welche Soph. elench. 12 p. 173, a, 7 zu den Gemeinplätzen der Sophisten gerechnet wird: *ἐναντία (γὰρ) εἶναι φύσιν καὶ νόμον, καὶ τὴν δικαιοσύνην κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλόν, κατὰ φύσιν δ᾿ οὐ καλόν.* vgl. Plato, Gorgias 482 E: *ὡς τὰ πολλὰ δὲ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἐστίν, ἥ τε φύσις καὶ ὁ νόμος.*

δίκαια und *καλά*) wurden rundweg für abgethan erklärt, weil sie nur von dem *νόμος* oder der *τέχνη* ihre Abkunft herleiten konnten.

Man vergegenwärtige sich die Perspective, welche das erste und der Anfang des zweiten Buches der platonischen Politeia, und dazu jene, welche das zehnte Buch der platonischen Gesetze eröffnet, und man wird dem heiligen Ernste, mit welchem Plato hier wie dort fast mit denselben Worten dieser Zeitströmung gegenüber die Vertheidigung von Sitte, Recht und Religion übernimmt, mehr als ein rein historisches Interesse abgewinnen [1]). Doch hüte man sich, zwei Dinge nicht miteinander zu verwechseln, die geistige Bewegung, welche sich in Griechenland an den Namen der Sophisten knüpft, und die einzelnen Persönlichkeiten, nach denen man jene Bewegung zu benennen pflegt. So bedeutend diese auch war, denn ohne sie würde man nie das Auftreten eines Sokrates und Plato begreifen können, so unbedeutend als Menschen waren die Sophisten ihrer grossen Mehrheit nach. Hält man sich die meisterhafte Zeichnung eines aus dieser Zunft, die uns Plato in der Politeia liefert, vor Augen, so wird man gestehen müssen, dass solche Menschen wohl des Mitleides werth sind, um welches Sokrates ironischer Weise sie anfleht [2]), aber dass ihnen irgend eine Bedeutung beizumessen nicht wohl angeht. Ihre wahre Bedeutung beruht darin, dass sie sich zum Sprachrohre des verdorbenen Volksgeistes machten, und so mithalfen, das Gemeine zu Tage zu fördern [3]). Wenn ihnen der platonische Sokrates im sechsten Buch der Politeia das Recht streitig macht, sich Sophisten zu nennen, und diesen Namen, der noch eine gewisse Selbstständigkeit verrathen würde, auf die Ekklesiasten, wir würden sagen, auf die öffentliche Meinung, deren Einfälle sie auf

---

1) Resp. II, 368 BC: *δέδοικα γὰρ μὴ οὐδ' ὅσιον ᾖ παραγενόμενον δικαιοσύνῃ κακηγορουμένῃ ἀπαγορεύειν καὶ μὴ βοηθεῖν ἔτι ἐμπνέοντα καὶ δυνάμενον φθέγγεσθαι.* Leg. X, 891 A: *οὐδὲ ὅσιον ἔμοιγε εἶναι φαίνεται τὸ μὴ οὐ βοηθεῖν τούτοις τοῖς λόγοις πάντα ἄνδρα κατὰ δύναμιν.*

2) 336 E: *ἐλεεῖσθαι οὖν ἡμᾶς πολὺ μᾶλλον εἰκός ἐστί που ὑπὸ ὑμῶν τῶν δεινῶν ἢ χαλεπαίνεσθαι.*

3) Resp. VI, 493 A: *ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ἰδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα ... οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργάς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, κ. τ. λ.*

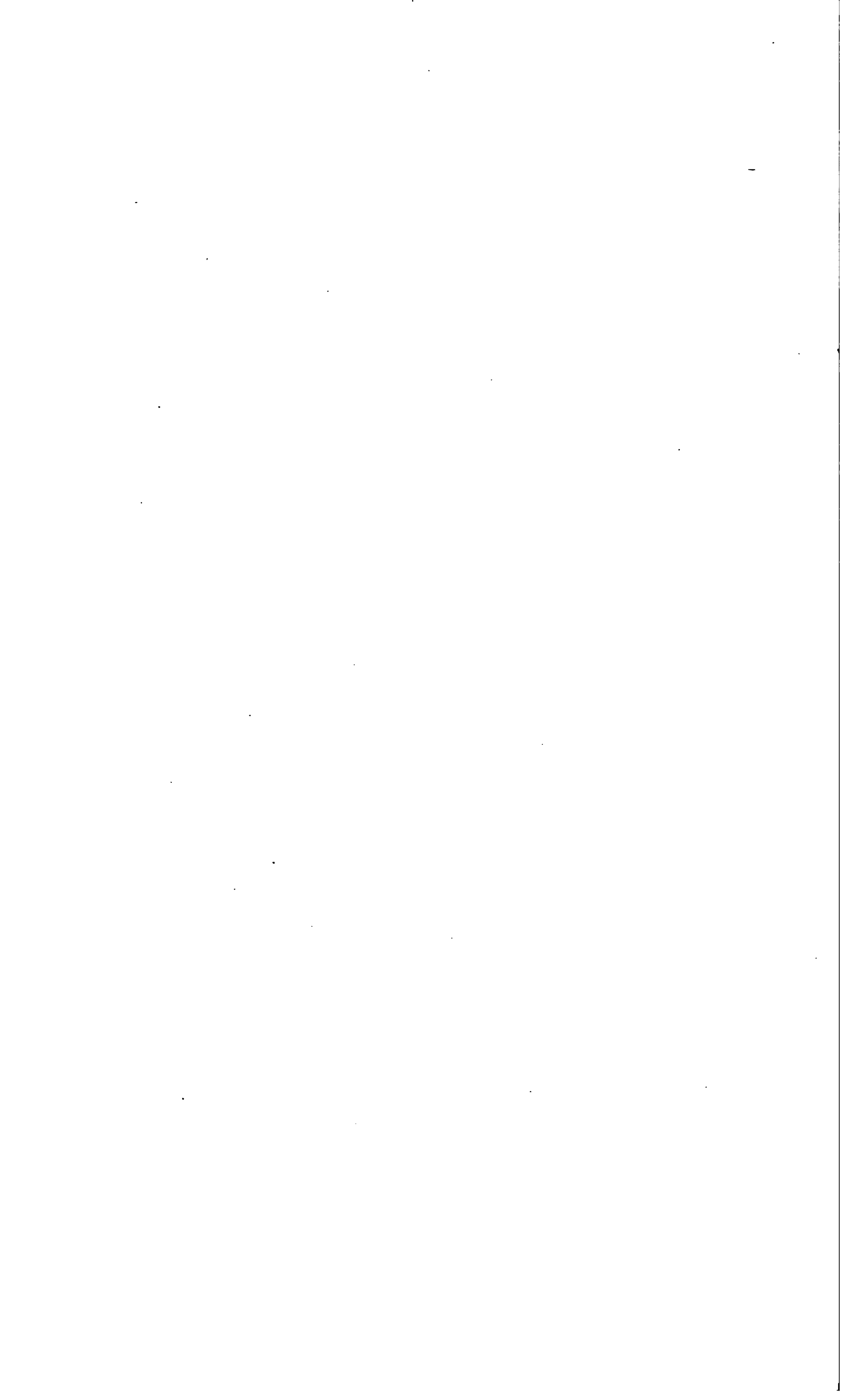
einen kunstgerechten Ausdruck gebracht hatten[1], übertrug, so dürfte dies selbst im Munde des Gegners als ein vollkommen gerechtes Urtheil zu betrachten sein. Von einer Vorstufe, einer Unterlage u. s. w., welche die Sophistik für die Sokratik gebildet haben soll, kann hiernach auch nur noch in wesentlich modificirtem Sinne geredet werden[2]).

Sokrates reagirte allerdings gegen seine Zeit, also auch gegen die Sophisten als die echten Kinder ihrer Zeit, aber seine Reaktion ging nicht darauf aus, den status quo ante wiederherzustellen, vielmehr einen neuen Zustand der Dinge zu schaffen, für welchen er den Anknüpfungspunkt in einer höheren Welt suchte und fand. Nahmen die Sophisten Stellung bei der Physis des Individuums, so that Sokrates das Gleiche, und dennoch war sein Begriff der Physis von dem sophistischen himmelweit verschieden. Dieser, von der Erfahrung des sinnlichen, gewöhnlichen Menschen abstrahirt, der nur die Befriedigung seiner Interessen als den letzten Zweck des Daseins betrachtet, hatte sich dem Zeitgeiste anbequemt, dessen Schwankungen er darum auch nothwendig theilen musste, jener, aus den Ahnungen des besseren Ich geschöpft, ruhte unwandelbar auf dem Glauben an eine zur Verwirklichung des Guten berufene Menschheit.

---

[1]) Resp. VI, 493 B: *καταμαθὼν δὲ ταῦτα πάντα ξυνουσίᾳ τε καὶ χρόνου τριβῇ σοφίαν τε καλέσειε καὶ ὡς τέχνην ξυστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδὼς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν, ὅ τι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἄδικον, ὀνομάζοι δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχοι λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τἀναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, κ. τ. λ.*

[2]) Wenn Siebeck (Untersuchungen z. Philosophie d. Griechen, 41 f.) meint, auf der Unterlage, welche die Sophistik geschaffen, habe die Sokratik „sowohl die im gewöhlichen Bewusstsein liegenden Keime begrifflich ethischer Erkenntnisse weiterbilden, als auch die unhaltbaren Vorstellungen um so erfolgreicher bekämpfen können, je klarer sie dieselben bereits durch die Theorie der Sophisten formulirt vorfand“, so ist zu erwiedern, dass die im gewöhnlichen Bewusstsein liegenden „Keime“ eher Alles als wahre Lebenskeime waren. Darum konnte auch die Sokratik, weil sie sich berufen fühlte, Alles zu neuem Leben zu erwecken, nichts mit ihnen anfangen.



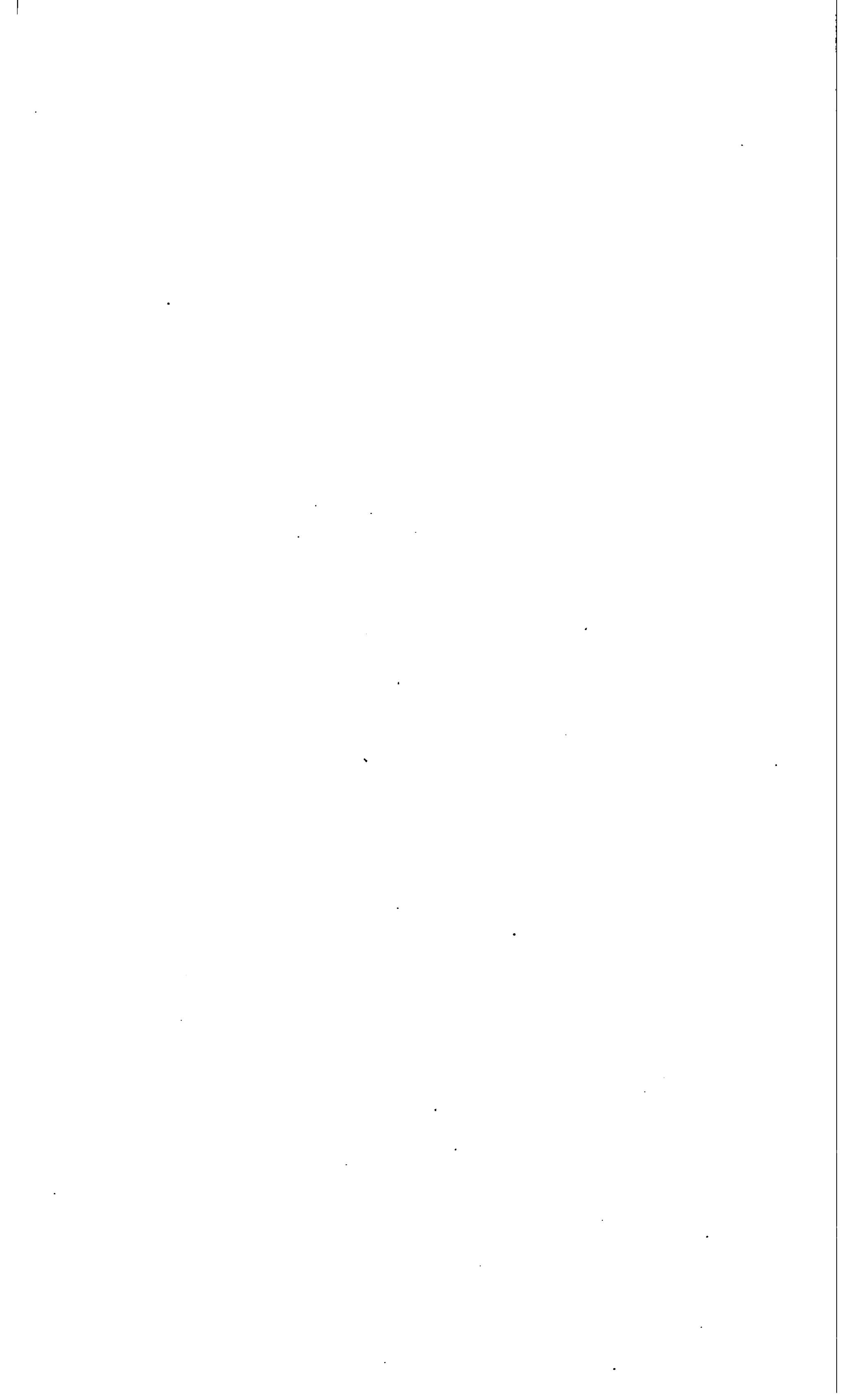
SOKRATES UND XENOPHON.

ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας.

Sokrates, in den Memorabilien.

ἐγὼ δὲ ἰδιώτης μέν εἰμι, οἶδα δὲ ὅτι κράτιστον μέν ἐστι παρὰ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ ἀγαθὸν διδάσκεσθαι.

Xenophon, im Cynegeticus.



Zum Verständniss des Sokrates, des Menschen wie des Lehrers, sind wir auf die echte xenophontische Schutzschrift, die Memorabilien, angewiesen. Allein auch an dieser kann unmöglich Alles echt sein oder von einem und demselben Verfasser herrühren. Die sachliche Kritik, wie solche A. Krohn an diesem Buche geübt hat[1]), führte zu dem Ergebnisse, dass ausser einem Einschiebsel, welches auf Grund des Inhaltes und theilweise auch der Form (Neologismen sonderbarer Art) mit ziemlicher Sicherheit der Stoa zuzuschreiben ist[2]), auch andere Partieen der Schrift

---

[1]) Sokrates und Xenophon, besonders Abschnitt I, III u. V.

[2]) I, 4. — Es sollen hier in Kürze die Gründe recapitulirt werden. § 1: *ὡς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι.* Existirten bereits Schriften über Sokrates, und welche? — *προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι, προαγαγεῖν δ' ἐπ' αὐτὴν οὐχ ἱκανόν.* vgl. Krohn, a. a. O., 1 ff. „Ich stelle es vorläufig als Placitum auf, dass alle Stellen, wo *προτρέπω* in der Bedeutung „ermahnen" erscheint, späteren Ursprungs sind. Erst die Stoa hat den Sinn des Wortes beschränkt, und ist die *προτροπὴ καθηκόντων* ein Fachwerk ihrer Disciplin geworden." (a. a. O., 4, und die Berichtigung am Schlusse der Schrift, 179). Hier ist die Unterscheidung von *προτρέπεσθαι* und *προάγειν* ebenso auffällig, als der durch sie ausgedrückte Gedanke. In den Mem. kommt *προτρέπειν* und *προτρέπεσθαι* an folgenden Stellen vor: I, 1 § 4; 2, § 32. 64; 4 § 1; II, 1 § 1; IV, 8 § 11. Letztere Stelle hat Krohn unberücksichtigt gelassen. Ob ihretwegen (a. a. O. 148) hinter § 11, dem Schluss der Mem. ein Fragezeichen gesetzt wurde? (In dem später erschienenen „Platonischen Staat", 329 ist dasselbe weggeblieben.) Es ist nicht viel an dieser Stelle (IV, 8 § 11) gelegen, doch dürfte ihre Echtheit eher zu verneinen als zu bejahen sein. Es heisst hier von Sokrates *ἱκανὸς ... προτρέψασθαι ἐπ' ἀρετὴν καὶ καλοκἀγαθίαν, κ. τ. λ.* Eine eingehende Untersuchung des Gebrauches von *προτρέπειν* wäre sehr erwünscht. Im 10. Cap. des X. B. der nikom. Ethik grassirt derselbe in Verbindung mit dem Lobpreis der

dem Tenor der Gedanken, in welchem sonst Cyropaedie und Memorabilien übereinstimmen, dermassen zuwiderlaufen, dass auf

---

Macht des Wortes. (p. 1179, b 7 neben *παρορμῆσαι* mit dem Infin. als entferntem Obj.; b 10: *πρὸς καλοκἀγαθίαν*; b 27: *λόγου ἀποτρέποντος*; p. 1180, a 7 neben *παρακαλεῖν ἐπὶ τὴν ἀρετήν*). Beachtenswerth ist, dass im Katalog der aristot. Schriften auch ein „Protreptikos" aufgeführt wird, der nach Hirzel's Dafürhalten (vgl. Hermes X, 1876, S. 99 f.) sich theilweise an den Enthydem. anlehnte und der früheren Schriftstellerperiode des Aristoteles angehörte. Ueber die nikom. Ethik sind die Akten vorerst noch nicht geschlossen. — Ebenfalls § 1: *ἃ λέγων συνημέρευε* und *δοκιμαζόντων*, diesen Imperativ! § 2: *περὶ τοῦ δαιμονίου*, im Sing. für die Gottheit. § 4: *ἀτεκμάρτως ἐχόντων*, („was sich nicht bestimmt angeben lässt") ist unxenophontisch, und ebenso kurz zuvor das *ἔμφρονά τε καὶ ἐνεργά*. § 6: *προνοίας ἔργῳ ἐοικέναι*, steht der absolute Gebrauch von *πρ.* einzig da; ebend. *ἠθμὸν βλεφαρίδας ἐμφῦσαι· ὀφρύσι τε ἀπογεισῶσαι τὰ ὑπὲρ τῶν ὀμμάτων*. Wie kommt Xenophon zu dieser ausgebildeten Physiologie und Teleologie der Sinneswerkzeuge, abgesehen von den seltenen Ausdrücken *ἠθμόν*, *ἀπογεισῶσαι* und weiter *γομφίους*, *τὰ ἀποχωροῦντα* (für Excremente) *προνοητικῶς* (dagegen I, 3 § 9 *προνοητικῶν* im Gegensatz von *ἀνοήτων τε καὶ ῥιψοκινδύνων*)? Auch *ἐμφῦσαι*, das noch viermal innerhalb dieses Cap. (§ 7, 13 u. 16) vorkommt, weist auf die Stoa, von welcher hinlänglich bekannt ist, dass sie die *πρόνοια* als zwecksetzende Macht in die Speculation eingeführt und aus der Zweckmässigkeit aller Einrichtungen das Dasein derselben bewiesen hat, vgl. die ausführliche Beweisführung Krohn's (a. a. O., 10 ff.) — § 7: *σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήματι*, wo fast jedes Wort eigenthümlich ist, und nicht weniger *ἀμέλει* (allerdings) *καὶ ταῦτα ἔοικε μηχανήμασί τινος ζῷα εἶναι βουλευσαμένου*, und dazu der Pantheismus des § 8, sowie die feinen Wendungen des Gedankenganges sowohl in diesem als in den folgenden §§.— Die *ἑρπετά* des § 11! — Gegen die Art, wie § 12 die Sprache als Vorrecht des Menschen geschildert wird (*οἵαν ἄλλοτε ἀλλαχῇ ψαύουσαν τοῦ στόματος ἀρθροῦν τε τὴν φωνὴν κ. τ. λ.*, wo *ψαύω* in der Bedeutung „berühren" ein *ἅπαξ λεγ.* bei Xenophon, und die Lehre von den artic. Lauten erst späteren Datums ist,) würde auch ein Descartes nichts einzuwenden gefunden haben. — Ueber gewisse sprachliche Besonderheiten vgl. Krohn, a. a. O., 18 f., mit welchem ich vollkommen einverstanden bin, dass *τὸ πᾶν* in § 17 *τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι* das All der Stoiker sei. (Statt *ἡδὺ ᾖ* lesen hier Cobet und Pluygers *δοκῇ*, vgl. aber Cyrop. VIII, 3 § 48 *πράττειν ὅ τι ἂν αὐτῷ ἡδὺ εἴη*.) Der Schluss aber (§ 18: *γνώσῃ τὸ θεῖον ὅτι τοσοῦτον καὶ τοιοῦτόν ἐστι ὥσθ' ἅμα πάντα ὁρᾶν καὶ πάντα ἀκούειν καὶ πανταχοῦ παρεῖναι καὶ ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι*) scheint verrathen zu wollen, an welche authentische Lehre des Sokrates die Fälschung

einen fremdartigen Ursprung geschlossen werden muss. Die Forschung hat keinerlei Interesse daran, weder Sokrates noch Xenophon zuliebe, jene zum Theil auch von Anderen ausser Krohn als verdächtig, zum mindesten als inhaltlich schwach und mager bezeichneten Capitelabschnitte zu retten. Zu unserem Zwecke namentlich behalten wir auch nach oder vielmehr gerade wegen der Preisgebung der von Krohn's Kritik betroffenen Bestandtheile sogar mehr übrig, als hinreichen würde, um über die Stellung, welche die Physis in Sokrates' Lehre einnahm und einzunehmen berechtigt war, ins Reine zu kommen. Unsere Analyse wird mithin nur Mem. I, 1; 2 excl. § 11 u. § 29—48; 3 excl. § 8—15; III, 9; IV, 1; 6 excl. § 1—12; 7; 8 § 11 berücksichtigen: Theile der jetzigen Schrift, in welchen Krohn „den Kern der echten xenophontischen Schutzschrift“ sieht[1]).

Sokrates, sagt Xenophon, machte eine rühmliche Ausnahme von seinen Zeitgenossen, welche sämmtlich *περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως* speculirten, indem sie die Verhältnisse des *κόσμος* und die causale Nothwendigkeit in den Himmelserscheinungen (*τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων*) zu erforschen suchten[2]). Was der Mitwelt von dieser Seite als hohe Weisheit

---

sich anschloss; vgl. I, 1 § 19 *Σωκράτης δ' ἡγεῖτο πάντα μὲν θεοὺς εἰδέναι ... πανταχοῦ δὲ παρεῖναι κ. τ. λ.* — Wenn Trendelenburg (Histor. Beiträge, II, 124 f.) der Meinung ist, dass Plato den Begriff der *πρόνοια*, von dem er annimmt, Sokrates habe denselben (I, 4) zu Ehren gebracht, im Timäos fortsetze, so muss er doch zugeben, dass bei den Stoikern, „insbesondere seit Kleanthes“ die Providenz „zum Thema ihrer Betrachtung“ geworden sei. Allein es ist nicht einmal richtig, dass Plato im Timaeos den sokratischen Begriff der *πρόνοια* fortsetze. Denn Mem. I, 4 wird *πρόνοια* absolut gebraucht, und von einem Werke der *πρόνοια* geredet (§ 6), ähnlich wie § 4 und § 6 *γνώμης ἔργα* steht. Im Tim. hingegen steht *πρόνοια* nur in Verbindung mit *θεοῦ*, vgl. 30 C: *διὰ τὴν τοῦ θεοῦ . . . πρόνοιαν.* 44 C *δι' ἅς τε αἰτίας καὶ προνοίας ... θεῶν.* (45 A *πάσῃ τῇ τῆς ψυχῆς προνοίᾳ*). In der Bedeutung von „Ueberlegung“, „Absicht“ *ἐκ προνοίας*, z. B. Leg. VIII, 838 E; IX, 871 A, 873 A.

1) Der Platonische Staat, 329.

2) vgl. Phaedo 96 A *ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι.* Dem hier abgelegten Geständniss *ἐγὼ γὰρ . . . νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα*

angepriesen wurde, war in seinen Augen Thorheit (I, 1 § 11). Sollte nicht, so entwickelte er seine Gedanken, die Untersuchung des Himmels und seiner Kräfte ein verfrühtes Unternehmen sein, so lange die Menschheit mit ihren Kräften noch so viele ungelöste Probleme aufzuweisen hat, und wir uns nicht einmal in unserer eigenen Domäne auskennen? Wie könnt ihr es wagen, rief er den Physikern seiner Zeit zu, *τὰ δαιμόνια* zu ergründen, da ihr in den *τἀνθρώπεια* noch so unerfahren seid (I, 1 § 12)? — Der Menschengeist würde klüger daran thun, auf jene Kenntnisse völlig zu verzichten, die über die Grenzen seiner Kraft hinausgehen, ein Wissen, welches sich die Gottheit selber vorbehalten hat (IV, 7 § 6). Denn sobald man diesen Flug in's Unerreichbare nimmt und über Dinge reden will, die man nicht zu fassen vermag, fängt man an zu faseln wie die Irren (I, 1 § 13). Auch kann da nicht wohl von Wissenschaft die Rede sein, wo statt Einheit nur Widerspruch herrscht, wo System gegen System, Behauptung gegen Behauptung streitet (I, 1 § 14). Und wem endlich, so frug er, wird mit dieser Erkenntniss des nothwendigen Naturzusammenhangs ein Dienst geleistet? Ja, wenn sich Winde, Wasser, Jahreszeiten u. dgl. fabriciren liessen, so oft man ihrer bedarf; aber dazu ist keine Aussicht vorhanden. Es ist mithin ein unproductives, unnützes Wissen. Nur dasjenige, was der Mensch selbst im Werke hervorbringen kann, hat Werth für ihn. Einen grossen Vorsprung also haben *οἱ τἀνθρώπεια μανθάνοντες* vor den *τὰ θεῖα ζητοῦντες*. Diese stehen mit all ihrem Wissen schliesslich rathlos den Naturgewalten gegenüber, jene hingegen greifen selbstthätig ein und leisten, was sie lehren (I 1 § 15)[1]. Auf diese Weise motivirte Sokrates sowohl seine

---

ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν widerspricht nicht Mem. IV, 7; und die Einsicht, *πρὸς ταύτην τὴν σκέψιν ἀφυής* zu sein, kann, als Erkenntniss des wahren Berufes verstanden, Sokrates nicht abgesprochen werden.

[1]) Da sehen wir, wie Sokrates von dem Wissen, das sich selbst genügt, dachte; *ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γνῶναι μόνον ᾗ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται*, sagt er mitleids- und vorwurfsvoll von dieser Auffassung. Das Wissen muss dem Leben Früchte tragen, das Naturwissen wie jedes andere; und doch hat das Stadium des *γνῶναι μόνον* auch seine Berechtigung, um jenes möglich zu

persönliche Abneigung gegen die zeitgenössische Physik, als die Tendenz seiner eigenen Lehre, aufzuklären *περὶ τῶν ἀνθρωπείων*, d. h. über Alles, was den Menschen betrifft in seinen mannigfaltigen Beziehungen zum gesellschaftlichen Ganzen, dem er angehört. Nur wer sich in dieser Sphäre menschlicher Thätigkeit zurechtzufinden weiss, ist fähig, die Sklavenketten des Geistes von sich abzuschütteln, ein *καλὸς κἀγαθός* zu sein (I, 1 § 16). Erkenne dich selbst, mit anderen Worten, prüfe deine Natur und die in ihr verborgenen Kräfte, wecke sie, zeitige sie durch Eifer und Uebung, damit du ein brauchbares Glied seiest in der Gemeinschaft, der du angehörst, und die Anforderungen erfüllest, die das Leben und der Beruf an dich stellen: dies ist die *εὐπραξία*, von der Sokrates sagte, dass jene, die sich hingebungsvoll ihr weihen, in was immer für einer Stellung des Lebens, den Absichten der Gottheit entsprechen, *θεοφιλέστατοι* seien (III, 9 § 6. 14. 15).

Sollte aber die von Sokrates ausgehende Anregung zur Selbstbesinnung mit Erfolg gekrönt sein, so durfte die sorgsamste selbsteigene Pflege von Seiten des Individuums, dem sie zu Theil wurde, nicht ausbleiben, und hierin ging ihm der Lehrer mit dem Beispiele voran. (I, 2 § 2. 3; 2 § 17). Praktisch wie die Tendenz seiner Lehre war auch die Methode. Während sich Sokrates nirgends als Tugendlehrer, als eigentlichen Moralprediger aufspielte, wirkte er vielmehr durch seine ganze Erscheinung und verstand es, den für ihn maassgebenden Werthurtheilen auch bei seinen Zuhörern Anerkennung zu verschaffen (I, 2 § 3. 4. 8. 17; 3 § 1)[1]. Die Pflege des eigenen Selbst

---

machen, auf welchem die Ueberzeugung den Forscher leitet: *ποιήσειν, ὅταν βούλωνται.*

[1]) Es lässt sich dies auch aus dem Eindruck entnehmen, den die Gestalt und Erscheinung des Sokrates auf einen Antisthenes machte, für den, bezeichnend genug, die Tugend zu den vom Willen abhängigen Werken gehörte (*τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην οὔτε μαθημάτων*). Die „sokratische Kraft" allein darf nicht fehlen (*αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν εἶναι πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προσδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος.* Diog. L. VI, 11, unter den fragm. bei Mullach II, 284 fr. 58). Ihm imponirte also am meisten der Mann und sein ganzes Wesen und Auftreten.

(*τὴν τῆς ψυχῆς ἐπιμέλειαν*, I, 2 § 4) zum Zwecke der Herzensreinigung (I, 2 § 2. 5), die Uebung der Verstandes- und Willenskraft zum Zwecke einer richtigen Lebensführung und pflichtgemässen Berufserfüllung (III, 9 § 4), bildete den steten Refrain all seiner Lehren[1]). Sonach fiel der Schwerpunkt der sokratischen Erziehungsweise in die Selbstthätigkeit des Schülers, wie beim Tugendstreben, so auch beim Denken und Urtheilen.

Betonte Sokrates den Werth des Wissens, so setzte er ihm jedoch zum Ziele *τὰ δέοντα*, das was jeder pflichtschuldig wissen soll (I, 2 § 50)[2]), forderte er von jedem, wer es auch sei, Thätigkeit, so zwar, dass er selbst einen auf die Widerstrebenden auszuübenden Zwang befürwortet, so liess er doch nur als solche diejenige gelten, die ihrem Zwecke dient und Nutzen schafft für die Gesammtheit (I, 1 § 12; 2 § 57 und 69; IV, 1 § 2).

Auf sittliche Hebung seines Volkes war des Sokrates Wirken in Wort und That gerichtet (I, 2 § 61).

Ueberzeugt von der ungleichen Vertheilung der Anlagen und Fähigkeiten, sowohl der körperlichen als der geistigen (sittlichen), worauf ihn schon die Wahrnehmung brachte, dass unter denselben äusseren Bedingungen der Erfolg der Erziehung dennoch ein höchst verschiedener sei, wendete sich Sokrates der prüfenden Betrachtung der menschlichen Physis zu[3]). Als Indicien einer guten Physis sah er an das Vermögen, leicht aufzufassen, das Gelernte gut zu behalten und praktisch zu verwerthen[4]). Sokrates

---

[1]) Zur Uebertreibung, dass der *ἄσκησις* Alles zuzutrauen sei (was Sokrates nie zugeben würde, vgl. III, 9 § 2: *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι*, vgl. auch § 3), schritt später Diogenes der Cyniker fort: *οὐδέν γε μὴ ἔλεγε τὸ παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι, δυνατὴν δὲ ταύτην πᾶν ἐκνικῆσαι.* Mullach II, 329 fr. 296.

[2]) Auch Xenophon, wenn er (I, 2 § 10) seine persönliche Ansicht äussernd *τοὺς φρόνησιν ἀσκοῦντας καὶ νομίζοντας ἱκανοὺς εἶναι τὰ συμφέροντα διδάσκειν τοὺς πολίτας* in Schutz nimmt, huldigt dieser sokratischen Auffassung.

[3]) III, 9 § 1: *οἶμαι . . . ὥσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐῤῥωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι. ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς νόμοις τε ἔθεσιν τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμῃ.*

[4]) IV, 1 § 2: *ἐτεκμαίρετο δὲ τὰς ἀγαθὰς φύσεις* (es handelt sich um die

fasste sonach die Physis als den letzten Grund der Erscheinungen des (sittlichen) Lebens, nicht aber als den einzigen, denn auch die *μάθησις* und *μελέτη* sind ihm als Bildungsfactoren gleich wichtig mit der *φύσις*, dem eigentlichen Bildungselemente, auch nicht als einen unwandelbaren, denn Kenntniss und Uebung erhöhen die Kraft einer jeden Natur[1]).

Die sokratische Betrachtungsweise sucht demnach den Ansprüchen des Determinismus und Progressismus gleichmässig gerecht zu werden und dadurch, dass sie die einen durch die anderen beschränkt und mässigt, der vermessentlichen Zuversicht auf eine nur in der Fiction des Menschen bestehende Vielseitigkeit der individuellen Natur ebensosehr als dem kleingläubigen Verzagen an der eigenen Vervollkommnung vorzubeugen. Sie rettete hierdurch dem Menschengeschlechte den Glauben an sich selbst und zerstörte zugleich das Phantasiegebilde einer unerschöpflichen Naturkraft, welches gerade damals die Athener verlockte, einer allgemeinen Befähigung Aller zu Allem, namentlich im öffentlichen Leben, das Wort zu reden, und zu Consequenzen führte, die nichts geringeres als den Ruin des Staates zu bedeuten hatten. Es lässt sich nun leicht aus der ganzen Tendenz der sokratischen Lehre begreifen, dass ihr mehr daran gelegen sein musste, die latenten Kräfte der menschlichen Natur zu gemeinnütziger Thätigkeit hervorzurufen und anzuleiten, als das Bewusstsein von ihrem Dasein überhaupt erst in dem Menschen zu wecken; und hier sehen wir, wie Alles wieder in dem Satze gipfelt, dass Kenntniss und Uebung überall den Meister machen oder, dasselbe nur anders ausgedrückt, dass die *εὐπραξία* allein des Mannes Macht

---

τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότες) ἐκ τοῦ ταχύ τε μανθάνειν οἷς προσέχοιεν καὶ μνημονεύειν ἃ μάθοιεν καὶ ἐπιθυμεῖν τῶν μαθημάτων πάντων δι' ὧν ἔστιν οἰκίαν τε καλῶς οἰκεῖν καὶ πόλιν καὶ τὸ ὅλον ἀνθρώποις τε καὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασιν εὖ χρῆσθαι.

[1]) III, 9 § 2: *νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὔξεσθαι.* § 3: *ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελείᾳ πολὺ ἐπιδιδόντας. ἐκ δὲ τούτων δῆλόν ἐστιν ὅτι πάντας χρὴ καὶ τοὺς εὐφυεστέρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, ταῦτα καὶ μανθάνειν καὶ μελετᾶν.*

auf Erden begründe und zugleich das Kennzeichen wahrer Religiosität sei.

Das Krebsübel jener Zeit, dies darf man nicht vergessen, lag eben in der Herrschaft der *εὐτυχία*, in dem Traume, dass das Glück oder der Zufall schon Alles gut machen werde. In der Erziehung wie im Staatsleben, kurzum auf allen Gebieten menschlicher Thätigkeit machten sich die Folgen dieser unseligen Einbildung bemerkbar. Mit fieberhafter Hast warf sich der athenische Mann auf Alles, was sich ihm gerade darbot, ohne Erfahrung und Schulung, aber mit um so festerem Glauben, dass die Chancen für den Erfolg günstig seien.

Da trat denn Sokrates vor sie hin mit der bescheidenen Forderung des für Alle ausnahmslos gültigen Gesetzes der *εὐπραξία* und sagte: Thue was dein Beruf von dir verlangt, thue dies ganz und tüchtig, dann und nur dann handelst du nach dem Willen der Gottheit! Mit dem Scharfblick eines, der zum Erzieher wie geschaffen war, durchschaute er sein Volk und erkannte, dass die Natur ihm Nichts vorenthalten habe, dass ihm nur die rechte Disciplinirung fehle, damit es auch ein glückliches Volk werde (IV, 1 § 2). In der Erziehungsfrage lag also für ihn die Entscheidung. Sie war es auch, an die seine beiden treuesten Schüler anknüpften, beide in der Ueberzeugung, das Andenken ihres Meisters dadurch am meisten zu ehren, dass sie sein Lebenswerk wieder aufnahmen und in greifbarer Gestalt, Xenophon in seiner Cyropädie, Plato in seiner Politeia, zeigten, wie sich Sokrates die praktische Anwendung der von ihm aufgestellten These gedacht haben würde: *ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται* (IV, 1 § 3).

Die Umrisse für diese Zeichnung waren ihnen, wofern sie den Gesinnungen des Lehrers entsprechen wollten, gegeben: *ἐπιδεικνύων (Σωκράτης) τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφυεστάτους, θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδροὺς ὄντας, εἰ μὲν ἐκ νέων δαμασθεῖεν, εὐχρηστοτάτους καὶ ἀρίστους γιγνομένους, εἰ δὲ ἀδάμαστοι γένοιντο, δυσκαθεκτοτάτους καὶ φαυλοτάτους· καὶ τῶν κυνῶν τῶν εὐφυεστάτων, φιλοπόνων τε οὐσῶν καὶ ἐπιθετικῶν τοῖς θηρίοις, τὰς μὲν καλῶς ἀχθείσας ἀρίστας γίγνεσθαι πρὸς τὰς θήρας καὶ χρησιμωτάτας,*

ἀναγώγους δὲ γιγνομένας ματαίους τε καὶ μανιώδεις καὶ δυσπειθεστάτας.

Hier haben wir die Elemente der platonischen Wächternatur so gut wie die der xenophontischen Feldherrnnatur. In dem Modell aus der Thierwelt berühren sich die Ausführungen ihrer beiderseitigen Schriften, so sehr sie sonst auseinandergehen. Pferd und Hund veranschaulichen in ihrem Verhalten mit und ohne Dressur das aller Menschen mit und ohne Erziehung, aber es wächst der Werth der letzteren mit dem Werthe des betreffenden Individuums für das grosse Ganze [1]).

Plato bevorzugte einen Stand und bildete ihn nach dem Muster eines jungen Hundes, Xenophon ein Individuum und lässt dasselbe seine staatsklugen Anordnungen im Hinblick auf den Charakter des Streitrosses treffen [2]). Sokrates selbst wollte nur die Nothwendigkeit der Erziehung betonen, nicht Vorschläge machen, die mehr in's Einzelne gingen. Da man sich in Athen an die Vorstellung gewöhnt hatte, schon in

---

[1]) IV, 1 § 4: *ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυεστάτους ἐῤῥωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας καὶ ἐξεργαστικωτάτους ὧν ἂν ἐγχειρῶσι, παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας ἃ δεῖ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι· πλεῖστα γὰρ καὶ μέγιστα ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι· κ. τ. λ.*

[2]) Resp. II, 375 A: *οἴει οὖν τι . . . διαφέρειν τὴν φύσιν γενναίου σκύλακος εἰς φυλακὴν νεανίσκου εὐγενοῦς;* und sonst öfter. — Cyr. II, 1 § 29: *τοῦτο γὰρ ἡγεῖτο (ὁ Κῦρος) καὶ πρὸς τὸ ἡδέως ἐσθίειν ἀγαθὸν εἶναι καὶ πρὸς τὸ ὑγιαίνειν καὶ πρὸς τὸ δύνασθαι πονεῖν· καὶ πρὸς τὸ ἀλλήλοις δὲ πρᾳοτέρους εἶναι ἀγαθὸν ἡγεῖτο τοὺς πόνους εἶναι, ὅτι καὶ οἱ ἵπποι συμπονοῦντες ἀλλήλοις πρᾳότεροι συνεστήκασι. πρός γε μὴν τοὺς πολεμίους μεγαλοφρονέστεροι γίγνονται οἳ ἂν ξυνειδῶσιν ἑαυτοῖς εὖ ἠσκηκότες.* VII, 5 § 62: *ὃ δ' ἂν μάλιστά τις οἰηθείη, ἀνάλκιδας τοὺς εὐνούχους γίγνεσθαι, οὐδὲ τοῦτο ἐφαίνετο αὐτῷ. ἐτεκμαίρετο δὲ καὶ ἐκ τῶν ἄλλων ζώων ὅτι οἵ τε ὑβρισταὶ ἵπποι ἐκτεμνόμενοι τοῦ μὲν δάκνειν καὶ ὑβρίζειν ἀποπαύονται, πολεμικοὶ δὲ οὐδὲν ἧττον γίγνονται, κ. τ. λ.* Noch näher rücken auch in dieser Hinsicht Politeia und Cyropädie für den, der sich erinnert, dass Kyros, nachdem er selbst erzogen, wieder zum Erzieher werden sollte für Viele. vgl. Cyrop. VII, 7 § 24: *εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ὑμᾶς ἱκανῶς διδάσκω οἵους χρὴ πρὸς ἀλλήλους εἶναι, εἰ δὲ μή, καὶ παρὰ τῶν προγεγενημένων μανθάνετε· αὕτη γὰρ ἀρίστη διδασκαλία.* (Plato hatte Resp. II, 376 gefragt: *τίς οὖν ἡ παιδεία; ἢ χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης;*).

der Erziehung an sich einen Eingriff in die persönliche Freiheit zu erblicken, so geziemte es sich, einmal in aller Ruhe daran zu erinnern, dass dies ein verhängnissvolles Vorurtheil sei, gegen welches die gewaltigsten Thatsachen der Erfahrung Einsprache erheben, und darauf gerade hinzuweisen, das jeder Zuwachs an persönlicher Freiheit, am unrechten Orte angebracht, eine Abnahme der Volkskraft herbeiführe.

Lasset euch die Zügel der Zucht anlegen, war darum des Sokrates Rath, damit ihr nicht an eurer zügellosen Freiheit zu Grunde geht! —

Man durchlese den diesbezüglichen Passus in den Memorabilien, und man wird fühlen, dass Xenophon beim Niederschreiben desselben sich offenbar eine jener Scenen vergegenwärtigte, die sich öfter zugetragen haben mochten, wie Sokrates in voller Gemüthsruhe seinen freiheitsdurstigen Athenern mit Belegen aus der Thierwelt aufwartete; eine Procedur, die durch Zeit und Umstände erheblich an Bedeutsamkeit gewann. Ein stolzes Volk, das sich erhaben dünkte über alle Schranken der Zucht und Lehre, konnte kaum empfindlicher gedemüthigt werden als durch solche Analogien aus dem Thierreiche. Man stelle sich ihn vor, den Lehrer des Volkes, wie er eine Einbildung um die andere in ihr Nichts auflöste. Von den vielen Einbildungen des sokratischen Zeitalters aber war die am tiefsten eingewurzelt, dass der Grieche, insonderheit der Athener, von Haus aus viel zu gut für die Erziehung sei, und desshalb seine eigenen Wege gehen dürfe ohne *μάθησις* und *παιδεία*[1]).

Aller Halbheit und Unselbstständigkeit abhold, drang Sokrates unablässig darauf, dass jeder durch das Wissen des für ihn in seiner Lebensstellung Wissenswerthen zur vollen Selbstständigkeit des Geistes heranreifen müsse (IV, 7 § 1). Mittheilsam, so weit sein eigenes Wissen reichte, ein Rathgeber für Alle, die in der

---

[1]) vgl. auch IV, 1 § 5. Ich habe die Erziehung im eigentlichen Sinne im Auge, die auf Bildung des Willens abzielt, denn über Vernachlässigung des Wissens und der Wissensbildung zu klagen hätte Sokrates keine Ursache gehabt.

Angelegenheit ihrer Ausbildung sich an ihn wandten, maassvoll in seinen Ansprüchen und stets darauf bedacht, den höheren Zweck alles Wissens nicht aus den Augen zu verlieren, mit einem Worte, ein Lehrer im Ideal, trat Sokrates einen Tag um den anderen hin auf die Strassen und Plätze der Stadt, um zu einem Volke zu reden, welches Alles kannte, nur nicht sich selbst (IV, 7 § 2. 3. 5. 8)[1]).

Das in Vorstehendem befolgte Verfahren, als Quelle nur die oben erwähnten Abschnitte der Memorabilien zu benutzen, fordert nach zwei Seiten hin eine Rechtfertigung.

Fürs erste habe ich geglaubt, hier, wo es sich um die Eruirung des Begriffes der Physis aus dem sokratischen Lehrinhalte handelt, von Plato und Aristoteles um so eher absehen zu dürfen, als der letztere überhaupt kein directes Zeugniss darüber beibringt, der erstere allerdings, aber ein solches, welches den Zug zur speculativen Vertiefung, die Sokrates durchaus fremd war, nicht verleugnen kann. Dieses Zeugniss Plato's liegt uns vor in seiner Politeia, und ist die Uebereinstimmung zwischen dieser und jenen Theilen der Memorabilien, wie Krohn (der Platonische Staat, 361 ff.) dargethan hat, eine derartige, dass die Annahme eines blossen Zufalles als ungereimt, die einer absichtlichen Benutzung von Seiten Plato's hingegen als unausweichlich erscheinen muss. Insofern erhält die hier vertretene Ansicht, wonach Sokrates auf die *φύσις* einen scharfen Accent gelegt habe, durch die Politeia eine höchst willkommene Bestätigung, allein aus dem angeführten Grunde, dass der Sokrates derselben schon ziemlich stark im Glanze speculativer Verklärung strahlt, gaben wir Xenophon den Vorzug. Sein Sokrates ist der ursprüngliche, noch am wenigsten individuell gefärbte Sokrates, und es wird desswegen auch aus seinem Munde die treueste Auffassung der von ihm der *φύσις* beigelegten Bedeutung zu gewinnen sein.

---

[1]) vgl. dazu die treffliche Charakteristik bei Krohn, Sokrates und Xenophon, 23; der Platonische Staat, 338.

Von einer Benutzung der übrigen platonischen Schriften aber dispensirt uns der Umstand, dass es auch der kühnsten Combinationsgabe nicht gelingen will, alle einzelnen uns hier dargebotenen Züge zu einem widerspruchlosen Bilde zu vereinigen.

Was Aristoteles angeht, so steht derselbe der Zeit schon um eine ganze Generation ferner, indess auch nicht so ferne, dass ihm „das störende Medium des *λόγος Σωκρατικός*"[1]) den rechten Einblick in den Geist der sokratischen Lehre verwehren konnte. Denn soweit Aristoteles selbst, nicht die von ihm begründete Schule in Betracht kommt, dürften die für ihn gehegten Befürchtungen etwas verfrüht sein. Doch überwiegt in ihm zu sehr der Kritiker, der Führer „derer, die da wissen", und darunter musste die historische Treue in einigen Fällen leiden. Dazu kommt, dass Aristoteles, wie er es auch sonst zu thun pflegt, irgend einen Satz aus dem Zusammenhang herausnimmt und dann in einer Weise urgirt, die leicht zu Missverständnissen Anlass geben kann. Nur halbwegs richtig ist es beispielsweise, wenn Aristoteles (Eth. Nik. III, 11 p. 1116, b, 3.) Sokrates als Vertreter der Ansicht anführt, dass die Tapferkeit ein Wissen sei (*ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν*)[2]). Denn wie aus Mem. III, 9 § 1—3 zu ersehen, hat Sokrates allerdings *μάθησις* und *μελέτη* als die beiden Factoren anerkannt, welche die *ἀνδρεία* zu e r h ö h e n, nicht aber zu erzeugen im Stande sind. Die *ἀνδρεία* kann wie jede menschliche Tüchtigkeit nach sokratischer Lehre vielmehr nur aus dem fruchtbaren Boden der *φύσις* hervorwachsen. In Eth. Nik. VI, 13 p. 1144, b, 17[3]) unterlässt Aristoteles gleichfalls zur Vervollständigung

---

[1]) Krohn, Sokrates und Xenophon, 151.

[2]) Hirzel (Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, I, 163 A. 1) glaubt diese Ansicht „im Keime" auch bei Thukyd. II, 62 § 5 nachweisen zu können: *καὶ τὴν τόλμαν ἀπὸ τῆς ὁμοίας τύχης ἡ ξύνεσις ἐκ τοῦ ὑπέρφρονος ἐχυρωτέραν παρέχεται, ἐλπίδι τε ἧσσον πιστεύει, ἧς ἐν τῷ ἀπόρῳ ἡ ἰσχύς, γνώμῃ δὲ ἀπὸ τῶν ὑπαρχόντων, ἧς βεβαιοτέρα ἡ πρόνοια.* Dagegen ist Hirzel im Unrecht, wenn er damit begründen will, dass Sokrates nicht mehr als „ein genialer Neuerer in der Philosophie" war, der „nur das zum deutlichen und bestimmten Ausdruck brachte, was Viele neben und um ihn nur minder klar dachten."

[3]) Man wird Rassow (Forschungen über die Nikom. Ethik, 50) zustimmen

des dem Sokrates zugeschriebenen Satzes: πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι die andere Bestimmung mitaufzunehmen, welche von diesem (nach Mem. III, 9 § 4) keineswegs übersehen worden war. Denn das χρῆσθαι αὐτοῖς (ebend.) bedeutet die Verwirklichung der klar erkannten καλά τε καὶ ἀγαθά im Leben. Mit der aristotelischen Definition der Tugend als einer ἕξις ἀφ' ἧς ἀγαθὸς ἄνθρωπος γίνεται καὶ ἀφ' ἧς εὖ τὸ ἑαυτοῦ ἔργον ἀποδώσει deckt sich inhaltlich vollkommen die sokratische Lehre von der εὐπραξία. So wenig als Aristoteles in seinem Begriff der ἀρετή Thätigkeit und Vernunftgemässheit auseinander treten liess, so wenig that dies Sokrates: σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν (III, 9 § 4); μὴ ὀρθῶς πράττοντας οὔτε σοφοὺς οὔτε σώφρονας εἶναι (ebend.). Die σωφροσύνη ist nur da vorhanden, wo Erkennen und Handeln miteinander im Einklang stehen. An die Möglichkeit einer Disharmonie aber hat Sokrates so gut wie Aristoteles geglaubt. Nur in der Erkenntniss des psychologischen Grundes dieser Möglichkeit hat letzterer seinen geistigen Ahnherrn überflügelt. Aristoteles dürfte mithin Sokrates nicht vollkommen gerecht geworden sein, wenn er einen wesentlichen Unterschied zwischen seiner und der sokratischen Lehre zu finden glaubt: Σωκράτης μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι (ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας), ἡμεῖς δὲ μετὰ λόγου (Eth. Nik. VI, 13 p. 1144, b, 28). In dem Begriff der aristotelischen ἐπιστήμη fehlt eben jenes Element, welches der sokratische Begriff der σοφία schon enthält, d. h. die von der rechten Einsicht geleitete Thätigkeit: ἐπεὶ οὖν τά τε δίκαια καὶ τὰ ἄλλα καλά τε καὶ ἀγαθὰ πάντα ἀρετῇ πράττεται, δῆλον εἶναι ὅτι καὶ δικαιοσύνη καὶ ἡ ἄλλη πᾶσα ἀρετὴ σοφία ἐστί (III, 9 § 5). προσερωτώμενος δὲ εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι, οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς (§ 4).

---

müssen, dass das V., VI. und VIII. Buch dieser Ethik „einer Ueberarbeitung von fremder Hand unterworfen worden sind", und dass auch Abschnitte in dieselben Aufnahme gefunden haben, „die entschieden nichtaristotelischen Ursprungs sind."

Nach Sokrates ist nicht jede Erkenntniss eine *σοφία* oder eine Tugend, jene allein verdient diesen Namen, welche zur That übergeführt wird, und andererseits hat auch nicht jede That Anspruch auf den Ehrentitel der Tugend oder der sokratischen *σοφία*, vielmehr bloss diejenige, welche aus der vernünftigen Erkenntniss entspringt.

Es wird hiernach, da eine nähere Besprechung der angeblich sokratischen Citate bei Aristoteles durch den Zweck dieser Untersuchung nicht gefordert ist, die ausschliessliche Berücksichtigung der Memorabilien nach dieser Seite hin sicher stehen.

Dass aber nur ein verhältnissmässig kleiner Theil der letztgenannten Schrift als unverdächtiges Zeugniss über Sokrates verwerthet wurde, mag ungerechtfertigt erscheinen.

Halten wir uns vorerst an den Begriff der *φύσις* selbst, wie ihn die im Obigen bei Seite gelassenen Abschnitte der Memorabilien an ungefähr ein Dutzend Stellen aufweisen. Es begegnen uns fünfmal *ἐμφῦσαι* (einmal *ἐνέφυσε*), und zwar in solchen Verbindungen, welche sich erst durch die Stoa im Gebrauch eingebürgert haben, wogegen die Cyropädie[1]) den Gebrauch desselben nicht

---

[1]) Dagegen zeigt Oecon. 7 § 24 eine Mem. I, 4 § 7 analoge Ausdrucksweise: *εἰδὼς* (scl. *ὁ θεός*) *δὲ ὅτι τῇ γυναικὶ καὶ ἐνέφυσε καὶ προσέταξε τὴν τῶν νεογνῶν τέκνων τροφὴν, καὶ τοῦ στέργειν τὰ νεογνὰ βρέφη πλεῖον αὐτῇ ἐδάσατο ἢ τῷ ἀνδρί.* Ich will hier über dieses Cap. nichts weiter sagen, als dass das Bestreben, die Gottheit mit Allem in Contact zu bringen, und zwar die Gottheit als das Naturgesetz aufgefasst, einer anderen, als der sokratischen Denkweise angehört. Das Cap. bietet ausserdem in sprachlicher Hinsicht manches Auffällige dar, u. A. *θυραυλεῖν* opp. *ἔνδον μένειν*; *ἀτακτέω* in der Bedeutung „die Ordnung verletzen"; *βρέφη* in obiger Stelle kann mit der Manier des Xenophon, den Dichtern Worte zu entlehnen, entschuldigt werden. — *φύω* wird activ mit folgendem acc. c. infin. gebraucht: a. a. O. § 16 *ἅ τε οἱ θεοὶ ἔφυσάν σε δύνασθαι καὶ ὁ νόμος συνεπαινεῖ.* § 30 *ἃ ὁ θεὸς ἔφυσεν ἑκάτερον μᾶλλον δύνασθαι.* Dasselbe steht absolut: § 31 *εἰ δέ τις παρ' ἃ ὁ θεὸς ἔφυσε ποιεῖ.* — Während Xenoph. Conv. 1 § 9 sagt: *ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὖσα τυγχάνει, γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται* (vgl. Plato Resp. 455 DE), stellt Oecon. 7 § 28 den Satz auf: *διὰ δὲ τὸ τὴν φύσιν μὴ πρὸς πάντα ταὐτὰ ἀμφοτέρων εὖ πεφυκέναι, διὰ τοῦτο καὶ δέονται μᾶλλον ἀλλήλων, κ. τ. λ.* — Am instructivsten für den Platonischen Sprachgebrauch mit Rücksicht auf *ἐμφύεσθαι* (activ) dürfte Leg. VIII, 836D

kennt: I, 4 § 6 *ὡς δ'ἂν μηδὲ ἄνεμοι βλάπτωσιν, ἠθμὸν βλεφαρίδας ἐμφῦσαι* (scl. *ἡ πρόνοια*); § 7 *τὸ δὲ* (scl. *σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τέχνημα*) *ἐμφῦσαι μὲν ἔρωτα τῆς τεκνοποιίας, ἐμφῦσαι δὲ ταῖς γειναμέναις ἔρωτα τοῦ ἐκτρέφειν, κ. τ. λ.*; § 13 *οὐ τοίνυν μόνον ἤρκεσε τῷ θεῷ τοῦ σώματος ἐπιμεληθῆναι, ἀλλ' ὅπερ μέγιστόν ἐστι, καὶ τὴν ψυχὴν κρατίστην τῷ ἀνθρώπῳ ἐνέφυσε*; § 16 *οἴει δ'ἂν τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, κ. τ. λ.*; IV, 3 § 11 *τὸ δὲ* (scl. *οἱ θεοί*) *καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ περὶ ὧν αἰσθανόμεθα λογιζόμενοί τε καὶ μνημονεύοντες καταμανθανόμεθα ὅπῃ ἕκαστα συμφέρει καὶ πολλὰ μηχανώμεθα δι'ὧν τῶν τε ἀγαθῶν ἀπολαύομεν καὶ τὰ κακὰ ἀλεξόμεθα.* — Weniger auffällig, weil auch bei Plato häufig, obschon mir bei Xenophon kein Beispiel bekannt ist, ist der Gebrauch von *ἐμφύεται* s. v. a. *ἐγγίγνεται* (III, 5 § 17). I, 6 § 7 scheint mit III, 9 § 3 rivalisiren zu wollen, kennzeichnet sich aber hinlänglich durch das Unwahre seiner Uebertreibungen: *οὐκ οἶσθ' ὅτι οἱ φύσει ἀσθενέστατοι τῷ σώματι μελετήσαντες τῶν ἰσχυροτάτων ἀμελησάντων κρείττους τε γίγνονται πρὸς ἃ ἂν μελετῶσι καὶ ῥᾷον αὐτὰ φέρουσιν;* — *φύσει* kommt ausserdem noch dreimal vor (I, 4 § 14; II, 6 § 21; IV, 2 § 2) und wird das erste Mal verdeutlicht durch *καὶ τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ*, was an sich sokratisch sein könnte, wäre nicht der Gedanke, dass die Menschen auch *τῷ σώματι* den *ἄλλα ζῶα* es zuvorthun sollen, verdächtig im Munde desjenigen, der ein Feind jeder Einbildung und Täuschung war. Wenn an der zweiten Stelle gesagt wird, dass die Menschen *φύσει* einander befreundet seien (*ἔχουσιν . . . τὰ μὲν φιλικά*), so überrascht nur der weiche sentimentale Ton der Begründung: *δέονταί τε γὰρ ἀλλήλων καὶ ἐλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις.* — In dem Theodotacapitel (III, 11) mag das *τὸ κατὰ φύσιν τε καὶ ὀρθῶς ἀνθρώπῳ προσφέρεσθαι* (§ 11) mit für die Unechtheit der aus gewichtigen inneren Gründen zu beanstandenden Geschichte zeugen. Es sei noch aus I, 6 § 13 das *ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων* erwähnt.

---

sein: *πότερον ἐν τῇ τοῦ πεισθέντος ψυχῇ γιγνόμενον ἐμφύσεται τὸ τῆς ἀνδρείας ἦθος, ἢ ἐν τῇ τοῦ πείσαντος τὸ τῆς σώφρονος ἰδέας γένος;*

Alles zusammenfassend, können wir sagen: die *φύσις* ist hier, trotzdem der Ausdruck geblieben, nur ein Schemen, in III, 9 dagegen hat sie Kraft und Leben.

Was Krohn gegen die Vereinbarkeit des grössten Theiles der Memorabilien mit dem Charakter nicht blos des Sokrates, sondern auch des Xenophon und dessen anderweitig bekundetem Verständniss der sokratischen Lehren und Maximen, sowie mit der ganzen Tendenz der Schrift, die eine Ehrenrettung des Meisters sein sollte, geltend macht, kann dadurch nicht entkräftet werden, dass man den bisher eingenommenen Standpunkt als den besseren behauptet, sondern als solchen beweist. Solange dies nicht geschehen, ist Krohn berechtigt zu sagen: „Mehr als auf alle anderen Anzeichen, dass die Memorabilien eine schwere literarische Fälschung sind, lege ich auf dieses ein nachdrückliches Gewicht: die Pietät am Grabe eines verehrten Todten kann bei einem Xenophon nicht in Sottisen ausgetönt haben“[1]).

Es ist vielleicht nicht überflüssig, an diese Worte die eines anderen Mannes zu reihen, des um die Kenntniss des Alterthums hochverdienten F. A. Wolf. Derselbe schreibt mit Bezug auf Sokrates: „Seine Geschichte muss noch kritischer untersucht werden und von den gewöhnlichen Vorstellungen muss man sich losmachen“[2]). Auch an einzelnen Fingerzeigen hat der berühmte Philologe es nicht fehlen lassen. — Derselbe sagt weiter: „Er (Sokrates) muss aus alten Schriften und am meisten durch eigene Denkkraft sich gebildet haben. Er hatte den Zweck, ex professo die Philosophie zu treiben, nicht. Dies leuchtet aus der Absonderung der Theile der Philosophie hervor. Er wollte nur immer das Praktische und war zu eingenommen gegen das Speculative. Allein dies ist ein zu eingeschränkter Gesichtspunkt von Sokrates. Dies alles ist ein Zeichen von einem kalten nüchternen Denker, der ein warmes Herz für alles Edle und Gute hatte. Ein kalter Kopf und ein warmes Herz ist sein Charakteristisches. Dazu kam der Zustand seines Vaterlandes u. s. w.[3]).

---

[1]) Der Platonische Staat, 345.

[2]) Vorles. über die Alterthumswiss. II, 350.

[3]) a. a. O., 350 f.

„Ein kalter Kopf und ein warmes Herz." Dieses Urtheil kann aber nur unter der Voraussetzung gelten, dass die Memorabilien einer kritischen Sichtung unterzogen werden, während umgekehrt, wenn es nothwendig wäre, unser Urtheil über Sokrates nach allem ohne Unterschied zu bilden, was die Tradition ihm aufgebürdet und zum Theil den Memorabilien einverleibt, zum Theil unter Anlehnung an einen grossen Namen mit wenig Witz und viel Behagen maskeradenhaft herausgeputzt hat, sich unmöglich der kalte Kopf und das warme Herz für des Sokrates Andenken retten liesse. Und mehr noch, es wäre eines der grössten psychologischen Räthsel, das die Geschichte überhaupt aufzuweisen hat.

Krohn's Untersuchungen, welche ihr Hauptaugenmerk auf den Inhalt der Memorabilien in ihrer überlieferten Gestalt richten, haben den „sonderbaren Charakter" derselben, von dem auch F. A. Wolf geredet hat[1]), in ein unerwartet helles Licht gesetzt und die Ahnung desselben Forschers bestätigt, dass mit diesem Buche Veränderungen vorgegangen seien[2]). Diese Veränderungen bestehen Krohn zufolge in späteren Zusätzen, indess Wolf Veränderungen in der Form der Ueberarbeitung oder des Auszugs anzunehmen scheint. Die Interpolationen, die nicht auf einmal, sondern successive angebracht worden sind, zerstörten dermassen den apologetischen Charakter der Schrift, dass man später das Bedürfniss empfand, eine besondere Apologie unter Xenophon's Namen auszuarbeiten, deren Unechtheit jetzt von Niemanden mehr bezweifelt wird. Möglicherweise dürfte sich die Sache folgendermassen verhalten.

Da mit Cap. 2 des I. Buches die eigentliche Anklage, sowohl die der öffentlichen *γραφή* als die private des *κατήγορος* (Polykrates) widerlegt sind[3]), so ist die Vermuthung nicht ausgeschlossen, dass alles Uebrige eine selbstständig für sich bestehende Darstellung des Lebens und Wirkens des Sokrates sei, welche Xenophon

---

1) a. a. O., 296.
2) a. a. O., 297.
3) Ueber den Schluss § 62—64 vgl. Krohn, Sokrates und Xenophon, 84.

nach seinen persönlichen Erinnerungen (ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω I, 3 § 1) verfasst und apart herausgegeben habe, allerdings als Nachtrag zu seiner Apologie, und welche alsdann, in der Folgezeit mit dieser zu einem Schriftwerke vereinigt, den geistigen Epigonen bis gegen das Zeitalter der alexandrinischen Gelehrten hin dazu diente, ihre eigenen Ideen über Sokrates, sein Leben und seine Lehre an den Mann zu bringen und ihnen durch das Ansehen des Xenophon mehr Beweiskraft zu verleihen[1]). Dadurch entstanden mannigfache Verschiebungen unter den echten Partieen, deren loser innerer Zusammenhang — sie waren in der That „abgerissene Capitel", um mit F. A. Wolf zu reden — das Auseinandernehmen und Einschalten von Fremdartigem begünstigte, wenigstens soweit die eigentlichen Erinnerungen Xenophon's in Betracht kommen. Den Interpolatoren genügte meist schon ein Wort oder eine Sentenz, um irgend eine selbsterfundene Episode aus dem Leben des Sokrates einzuschalten, oder doch um das in schlichter Einfachheit von Xenophon Mitgetheilte durch allerhand rhetorische Mittel effectvoller zu machen. Als Regulativ diente ihnen ausser den echten Theilen der Memorabilien die Cyropädie. Während Xenophon stets bei der Sache bleibt, auch da, wo er seine persönlichen Ansichten äussert[2]), so leidet Pseudoxenophon an einer unbegrenzten Sucht nach Abschweifungen.

Von äusseren Merkmalen sprachlicher Beschaffenheit, welche die Interpolation als solche ankündigen, hat Krohn manche hervorgehoben[3]). Hierher scheint mir auch zu gehören das unbestimmte λέγεται (I, 2 § 30), während es sonst heisst: ὁ κατήγορος ἔφη oder einfach ἔφη (§ 9); ἔφη ὁ κατήγορος (§ 12); ὁ κατήγορος αἰτιᾶται (§ 26); οὐδενὸς ἐπαίνου δοκεῖ τῷ κατηγόρῳ ἄξιος εἶναι

---

[1]) Wie bereit man überhaupt war, Xenophon Schriften aufzubürden, die ihn gar nichts angehen, erhellt aus Athen. XI, p. 506 C, wo mit Bezug auf den Alcibiades II gesagt wird: (Πλάτων) ἐν τῷ προτέρῳ τῶν εἰς αὐτὸν (Ἀλκιβιάδην) διαλόγων· ὁ γὰρ δεύτερος ὑπό τινων Ξενοφῶντος εἶναι λέγεται. Es ist ein eigenthümliches Zusammentreffen, dass man jetzt annimmt, bei Abfassung dieser Schrift sei die Stoa betheiligt gewesen.

[2]) Als Muster gelte I, 2 § 9—28.

[3]) a. a. O., 95 ff.

(§ 26); *ἔφη ὁ κατήγορος* (§ 49. 51); *ἔφη δὲ καί* (§ 56. 58). Solche Dinge, die leicht übersehen werden konnten (wohin auch der Wechsel der Person in I, 3 § 9. 10. 12 zu rechnen ist, den Krohn der Beachtung empfiehlt), liefern der Kritik eine Handhabe, um Falsches von Echtem zu scheiden. Und hier mag es am Orte sein, zugleich auf die schablonenmässige Einleitung einer Reihe sich auch inhaltlich als unecht erweisender Stücke aufmerksam zu machen: I, 2 § 11 *ἀλλὰ μὴν καὶ* . . . I, 2 § 29 *ἀλλ' εἰ καί* . . . I, 3 § 8 *ἀλλὰ καί* . . . III, 10 § 1 *ἀλλὰ μὴν καί* (wogegen § 5 das *καί* nach *ἀλλὰ μήν* das folgende *καί* anzeigt), ebenso IV, 4 § 1. Selbst da, wo in der Inscenirung mehr Abwechslung herrscht, wird man doch leicht des Abstandes zwischen Xenophon und seinen Nachahmern gewahr, wie in I, 5 § 1, wo schon das *ἐπισκεψώμεθα* hinreicht, um jeden stutzig zu machen, der sich erinnert, was Xenophon I, 3 § 1 gesagt hatte. Statt der 1. Sing. erscheint plötzlich der cohortative Plur.

Die Anfangsworte von I, 6 werfen, wie mir scheint, Licht auf die Entstehungsweise der sogenannten *ἀπομνημονεύματα*: *ἄξιον δ'αὐτοῦ καὶ . . . μὴ παραλιπεῖν*, und so heisst es C. 7, § 1 weiter: *ἐπισκεψώμεθα δὲ εἰ καὶ ἀλαζονείας ἀποτρέπων τοὺς συνόντας ἀρετῆς ἐπιμελεῖσθαι προέτρεπεν.* Der übereinstimmende Anfang des 2. Cap. des zweiten Buches (*αἰσθόμενος δέ ποτε Λαμπροκλέα . . . εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ παῖ* . . . vgl. *Χαιρεφῶντα δέ ποτε καὶ Χαιρεκράτην . . . αἰσθόμενος . . . εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Χαιρέκρατες* . . .) verdient Beachtung, umsomehr, als nochmals zwei gleichlautende Bildungen vorkommen: c. 4 *ἤκουσα δέ ποτε αὐτοῦ* . . . und C. 5 *ἤκουσα δέ ποτε καὶ ἄλλον αὐτοῦ λόγον κ. τ. λ.*, während C. 6 mit C. 1 das *ἐδόκει δέ μοι καί* gemeinsam hat (vgl. C. 9 und 10 *οἶδα δέ*). —

An gesunden Gedanken über die Menschen, ihre Sitten, ihre Verhältnisse und Geschicke, über Gegenwart und Zukunft, über die Mittel und Wege zur Reform sind Xenophon's Schriften um so reicher, je ärmer sie an dem sind, was man gemeinhin unter Philosophie versteht. Während die Memorabilien fast nur refe-

riren, so entwickelt hingegen vorzugsweise die Cyropädie die eigenen Ansichten Xenophon's, und zwar über den besten Fürsten, wie er sich ihn dachte, jenen Grundsätzen gemäss, welche Sokrates als dafür massgebend aufgestellt hatte.

Man hat nicht nöthig, um den Werth dieser Schrift zu erhöhen, das eigentliche Principielle an derselben zu übertreiben, denn das Verallgemeinern war Xenophon's schwache Seite, lag überdies nicht in seiner Absicht. Aber so breit angelegt und episodenreich die Darstellung dieser Schrift auch ist bei wunderbarer Schönheit in einzelnen Theilen, es genügt, dass sie ein Glied bildet in der Reihe jener in Griechenlands Literatur bald völlig verstummenden Bekenntnisse einer optimistischen Weltanschauung, um ihr Ansehen für alle Zeiten zu sichern.

Wir nehmen hier natürlich nur auf die Frage Rücksicht, ob und inwieweit die Cyropädie das Fundamentalprincip der sokratischen *πειδεία* adoptirt habe. Denn im Falle diese Frage zu bejahen ist, wenn also auch das xenophontische Fürstenideal aus der *φύσις* abgeleitet und entwickelt wird, so wird man nicht mehr einwenden können, dass mit Mem. III, 9 nichts Besonderes gesagt sei. Nur darf man in der Cyropädie keine Doctrinen erwarten. Es scheint vielmehr, dass Xenophon das Ideale kaum anders als in concreter Gestalt sich selbst zum Bewusstsein und seinen Zeitgenossen zum Verständniss bringen konnte. Was ihm aber an speculativer Tiefe abging, ersetzte er durch den Farbenreichthum seiner Zeichnung, und um das Interesse für sie zu erhöhen, gab er ihr einen historischen Hintergrund. Als Soldat wählte er für seinen Helden fast nur solche Situationen, die ihm Gelegenheit boten, sein strategisches Talent zu entfalten.

In allem dem hat die Individualität des Verfassers der Cyropädie sich ihr gutes Recht gewahrt. Anders aber, wenn derselbe, zurückgreifend auf das erste, unentbehrliche Requisit des Guten im Menschen und in der Menschheit, die Wurzel aller militärischen Tugenden und Erfolge des Kyros, welche diesen befähigten, als Ideal eines Regenten Mit- und Nachwelt zur Nachahmung und Bewunderung vorgestellt zu werden, in der *φύσις* nachweist (I, 2 § 1), d. h. in einer, Aeusseres und Inneres, *εἶδος* (*μορφή*)

und *ψυχή* umschliessenden Einheit. Die Achtung vor der Menschennatur war das Band, welches alle wahren Schüler jenes prophetischen Mannes umschlang, das Zeichen, an welchem sie sich als Geistesverwandte wiedererkennen sollten [1]).

Von den zerfahrenen Zuständen der eigenen Heimath [2]), wo allenthalben der Gehorsam abhanden gekommen, weil nirgends das Geschäft der Regierung in den Händen eines *ἐπισταμένως τοῦτο πράττοντος* ruht, wendet Xenophon seinen Blick hinüber nach Persien, um uns einen Herrscher vorzuführen, der mit allen Anforderungen bekannt ist, die sein Beruf an ihn stellt. Das sokratische Wissen, ist sein Gedanke, braucht nur die Zügel der Regierung zu ergreifen, und Alles wird gut gehen. Bei uns in

---

[1]) Wenn eine, sicher nicht ohne Weiteres zu verwerfende Nachricht des Gellius (XIV 3, 3: crediderunt, scl. qui de Xenophontis Platonisque vita et moribus ... scripsere, quod Xenophon inclito illi operi Platonis, quod de optimo statu reipublicae civitatisque administrandae scriptum est, lectis ex eo duobus fere libris, qui primi in volgus exierant, opposuit ... diversum regiae administrationis genus, quod *Παιδείας Κύρου* inscriptum est.) auf Wahrheit beruhte, so würde die Cyropaedie ausserdem eine Illustration liefern zu dem damaligen literarischen Leben Athens. Denn hätte wirklich, wie Gellius berichtet, Xenophon nach Lesung etwa der beiden ersten Bücher der Politeia den Platonischen Erziehungsmaximen die seinigen in der Cyropädie entgegengestellt, so gewönnen wir zugleich mit dem chronologischen Anhaltspunkte ein Bild von der Art und Weise, wie damals solche Schriften zu entstehen pflegten, die wir jetzt fast wie Fossilien anzustaunen gewohnt sind, die in Wirklichkeit aber weit mehr Gelegenheitschriften, Streit- oder Parteischriften waren, als wir heute glauben. — Als „Meisterstück“ Xenophon's, wie F. A. Wolf (Vorles. über die Alterthumswiss. II, 294) die Cyropädie nennt, wird dieselbe ohne Frage anzusehen sein. Vgl. auch Krohn, Sokrates und Xenophon, 67 ff. Eine meisterhafte Skizze von ihr entwirft Hildenbrand, Gesch. u. System d. Rechts- u. Staatsphilos. I, bei der besonders die Charakteristik am Schlusse (247) zutreffend ist.

[2]) Die Einleitung der Cyropädie knüpft hieran an. Der Gedanke ist: Man sollte meinen, wenn man die Verhältnisse nimmt, wie sie liegen, es sei in der Natur des Menschen begründet, dass derselbe von allen übrigen Wesen am schwersten zu regieren sei (I, 1 § 3: *ὡς ἀνθρώπῳ πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ζώων εἴη ῥᾷον ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν.*). Aber dass diese Meinung auf Irrthum beruht, soll Kyros lehren (I, 1 § 3: *οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἄν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττῃ.*).

Griechenland glaubt man ohne dasselbe auszukommen, daher die Misswirthschaft, in Kyros erobert es sich die Herzen Aller (I, 1 § 3: *ἤθελον αὐτῷ ὑπακούειν*) und verbindet die widerstrebendsten Elemente zu einem einheitlichen Staatsganzen (I, 1 § 5: *καὶ τοίνυν τῶν ἐθνῶν τούτων ἦρξεν οὔτε αὐτῷ ὁμογλώττων ὄντων οὔτε ἀλλήλοις*). Dieses Wissen aber ist staatsmännisches und militärisches Wissen zugleich, dem der Schrecken vorhergeht (I, 1 § 5: *ἐδυνάσθη ἐφικέσθαι μὲν ἐπὶ τοσαύτην γῆν τῷ ἑαυτοῦ φόβῳ*) und die einsichtsvolle Unterwerfung des Willens der Einzelnen nachfolgt (I, 1 § 5: *ἐδυνάσθη δὲ ἐπιθυμίαν ἐμβαλεῖν τοσαύτην τοῦ πάντας αὐτῷ χαρίζεσθαι ὥστε ἀεὶ τῇ αὐτου γνώμῃ ἀξιοῦν κυβερνᾶσθαι*).

Zu diesem Wissen, das mit dem Herrschen (*ἄρχειν*) identisch ist und als eine Vorahnung des baconischen science is power in moralischem Verstande angesehen werden kann, verhalten sich *φύσις* und *παιδεία* als die beiden unerlässlichen Vorbedingungen. Die eine trägt sich selbst, die andere aber wird getragen von weisen Staatseinrichtungen, welche die Erziehung dadurch regeln, dass sie dieselbe dem elterlichen Belieben entziehen und zum Leben in eine heilsame Zweckordnung bringen, wonach sie dem *κοινὸν ἀγαθόν* zu dienen und nur darauf Rücksicht zu nehmen hat, die einzelnen Glieder des Staatsganzen zur grösstmöglichen Tüchtigkeit heranzubilden (I, 2 § 2). Dabei müssen *φύσις* und *παιδεία* in der Weise in einander greifen, dass durch die erstere die volle Anwendung der letzteren ermöglicht, und durch diese hinwieder die Erhaltung und Entfaltung aller in jener beschlossenen Qualitäten gesichert wird.

Je begünstigter von Natur aus der Mensch ist, desto mehr hat er die Erziehung vonnöthen, lehrt Xenophon in Uebereinstimmung mit Sokrates. Der persischen Pädagogik aber giebt er vor der hellenischen den Vorzug, weil in ihr dem freien Ermessen des Einzelnen nichts überlassen und durch ein radikales Verfahren allen späteren Collisionen mit dem Gesetze vorgebeugt, ja ein Strafgesetz vollständig überflüssig gemacht wird (I, 2 § 3 ff.). Vor allem dazu da, das tugendhafte Streben, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Selbstbeherrschung, Dankbarkeit und Schamgefühl

den jugendlichen Gemüthern einzupflanzen, hat diese Erziehung nach sokratischem Begriffe die Wurzeln des Bösen im Menschen, in seinen Neigungen und Trieben aufzusuchen (I, 2 § 6 ff.). Körperliche Uebungen und Abhärtungen *τοῦ ἐθίζεσθαι ἕνεκα,* nicht zu vergessen auch der *ἀγῶνες καὶ ἆθλα*, um das Streben rege zu halten und die Brauchbarkeit jedes Einzelnen zu erproben, bilden das andere nicht minder wichtige Kapitel in der xenophontischen, den altpersischen Institutionen angedichteten Pädagogik (I, 2 § 9 ff.). Wenn diese Erziehung, welche für alle Perser eine gemeinsame ist, bei Kyros herrlichere Resultate zu Tage förderte, als bei den übrigen, so ist dies nicht zu verwundern. Nach den Vorarbeiten der Natur hatte die Erziehung leichtes Spiel[1]). Dies im einzelnen auszumalen ist der Zweck des xenophontischen Romans vom bestgearteten und besterzogenen Fürsten.

Kyros präsentirt sich uns in der ganzen Naivetät der echten Kindesnatur (I, 3 § 17), in dem ungemein insinuirenden Wesen seines reiferen Alters, in seiner Menschenfreundlichkeit (*φιλανθρωπία*), die im Bunde mit einer angeborenen Ruhmbegierde[2]) alles durchzusetzen vermag. Gern gesehen, wo er sich zeigt (I, 4 § 4), und überall darauf bedacht, zu lernen und Erfahrungen zu sammeln, weil, wie er weiss, alles gelernt sein will, geht Kyros Allen voran in der von ihm ganz in sokratischem Geiste gedachten *μελέτῃ* (I, 4 § 4. 5; 5 § 7 ff.). Religiös aus Ueberzeugung (I, 6 § 4) und durchdrungen von der Verantwortlichkeit seines Regentenberufes (I, 6 § 8: *συνεδόκει οὖν καὶ ἐμοὶ ὑπερμέγεθες εἶναι ἔργον τὸ καλῶς ἄρχειν*), hält er sich für verpflichtet, es allen seinen Unterthanen an Einsicht und Eifer voranthun zu müssen (I, 6 § 8:

---

[1]) I, 1 § 6: *ἡμεῖς μὲν δὴ ὡς ἄξιον ὄντα θαυμάζεσθαι τοῦτον τὸν ἄνδρα ἐσκεψάμεθα τίς ποτε ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων καὶ ποίᾳ τινὶ παιδείᾳ παιδευθεὶς τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων.* vgl. I, 2 § 2: *φύσιν μὲν δὴ τῆς ψυχῆς καὶ τῆς μορφῆς τοιαύτην ἔχων διαμνημονεύεται· ἐπαιδεύθη γε μὴν ἐν Περσῶν νόμοις.*

[2]) I, 2 § 1: *φῦναι δὲ ὁ Κῦρος λέγεται καὶ ᾄδεται ἔτι καὶ νῦν ὑπὸ τῶν βαρβάρων εἶδος μὲν κάλλιστος, ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότατος καὶ φιλομαθέστατος καὶ φιλοτιμότατος, ὥστε πάντα μὲν πόνον ἀνατλῆναι, πάντα δὲ κίνδυνον ὑπομεῖναι τοῦ ἐπαινεῖσθαι ἕνεκα.*

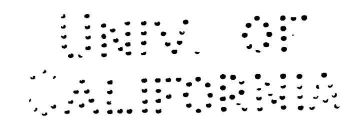
οἶμαι ... τὸν ἄρχοντα οὐ τῷ ῥᾳδιουργεῖν χρῆναι διαφέρειν τῶν ἀρχομένων, ἀλλὰ τῷ προνοεῖν καὶ φιλοπονεῖν προθυμούμενον). Ein bestimmtes Regierungsprogramm schwebt ihm vor Augen, zu dessen Durchführung er mit der ganzen Energie seines Charakters bereit ist (I, 6 § 9 ff.). Von der Stellung des Fürsten zu seinen Unterthanen denkt er so edel wie möglich. In seinem politischen Scharfblick steht er in vielen Fällen einzig da[1]), ein wahrhaft erleuchteter Regent, dem nichts mehr am Herzen liegt, als in alle Verhältnisse das Licht des wahren Wissens zu tragen, allüberall durch das belehrende Wort das Verständniss für das, was zu vollbringen ist, zu entzünden, fernabliegende Erfolge in kluger Berechnung der zu ihnen führenden Mittel und Wege anzubahnen (II, 1 § 11).

So erscheint er seiner Umgebung als ein „geborener" König, dem alle wie aus einem Naturtriebe sich unterordnen müssen (V, 1 § 24: *βασιλεὺς γάρ ἔμοιγε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἧττον ἢ ὁ ἐν τῷ σμήνει φυόμενος τῶν μελιττῶν ἡγεμών· ἐκείνῳ τε γὰρ ἀεὶ αἱ μέλιτται ἑκοῦσαι μὲν πείθονται, ὅπου ἂν μένῃ ... οὕτω δεινός τις ἔρως αὐταῖς τοῦ ἄρχεσθαι ὑπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται· καὶ πρός σὲ δέ μοι δοκοῦσι παραπλησίως πως οἱ ἄνθρωποι οὗτοι διακεῖσθαι*). —

Wird es hiernach verstattet sein, den Satz vom *φύσει βασιλεύς* verallgemeinernd, mit Xenophon von genau bestimmten und scharf gegeneinander abgegrenzten Prädispositionen in den einzelnen Individuen zu reden, von denen eine jede auf irgend ein besonderes *εὖ χρῆσθαι ἀνθρώποις τε καὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασιν* (Mem. IV, 1 § 2) abgerichtet sei? — Die vorliegende Stelle spricht sich allerdings in unzweideutiger Weise für den Königsberuf des Kyros aus, aber da sie sonst nirgends in der Cyropädie bestätigt wird (I, 6 § 33 redet wohl von gewissen Prädispositionen, doch nicht von solchen, die auf einen bestimmten Lebensberuf

---

[1]) vgl. z. B. VII, 5 § 76: *μέγα μὲν γάρ, οἶμαι, ἔργον καὶ τὸ ἀρχὴν καταπρᾶξαι, πολὺ δ' ἔτι μεῖζον τὸ λαβόντα διασώσασθαι.*



abzielen), so wird man sie nicht für entscheidend halten dürfen. Doch um nicht voreilig etwas Definitives darüber auszumachen, wird es gut sein, auch die übrigen Stellen zu überblicken.

Oecon. 13 § 9 verlegt den Unterschied der Strebungen und Begehrungen in die *φύσις*, begünstigt somit die Scheidung der Menschen nach den Hauptrichtungen der sie beherrschenden Triebe. In diesem Sinne wird man auch Oecon. 20 § 27 verstehen müssen: *αἱ δὲ φιλότιμοι τῶν φύσεων καὶ τῷ ἐπαίνῳ παροξύνονται. πεινῶσι γὰρ τοῦ ἐπαίνου οὐχ ἧττον ἔνιαι τῶν φύσεων ἢ ἄλλαι τῶν σιτίων τε καὶ ποτῶν.* —

Der das schillerische „Ein geborener Herrscher ist alles Schöne“ anticipirende Satz in Conviv. 1 § 8: *φύσει βασιλικόν τι τὸ κάλλος εἶναι* bietet keinen Anhaltspunkt weder für noch gegen die deterministische Auffassung der *φύσις*, und ebensowenig 1 § 9 und 5 § 4. 5. Es bliebe nur Cyneg. 13 § 4: *ἐγὼ δὲ ἰδιώτης μέν εἰμι, οἶδα δὲ ὅτι κράτιστον μέν ἐστι παρὰ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ ἀγαθὸν διδάσκεσθαι· δεύτερον δὲ παρὰ τῶν ἀληθῶς ἀγαθόν τι ἐπισταμένων μᾶλλον ἢ ὑπὸ τῶν ἐξαπατᾶν τέχνην ἐχόντων*, d. h. das Gute muss im Menschen liegen als Trieb. In diesem Falle ist die *φύσις* seine Lehrmeisterin, und eine bessere als diese kann es nicht geben (*κράτιστον*). Dass wir von der *φύσις* in einer nicht näher erklärbaren Weise zu gewissen Kenntnissen, Geschicklichkeiten, auch Neigungen (nitimur in vetitum) angeleitet werden, wobei wir uns selbst rein passiv verhalten (*ὑπὸ τῆς φύσεως πράττειν ἠναγκαζόμην*, Cyrop. II, 3 § 10), hat Xenophon auch an zwei anderen Stellen ausgesprochen[1]). Die, wie es scheint, stehende Formel hierfür war *παρὰ τῆς φύσεως*. Ich

---

[1]) II, 3 § 9: *ἡμῖν καὶ δέδεικται μάχη, ἣν ἐγὼ ὁρῶ πάντας ἀνθρώπους φύσει ἐπισταμένους, ὥσπερ γε καὶ τἄλλα ζῷα ἐπίσταταί τινα μάχην ἕκαστα οὐδὲ παρ' ἑνὸς ἄλλου μαθόντα ἢ παρὰ τῆς φύσεως, οἷον ὁ βοῦς κέρατι παίειν, ὁ ἵππος ὁπλῇ, ὁ κύων στόματι, ὁ κάπρος ὀδόντι.* § 10: *μάχαιράν γε μὴν εὐθὺς παιδίον ὢν ἥρπαζον ὅπου ἴδοιμι, οὐδὲ παρ' ἑνὸς οὐδὲ τοῦτο μαθὼν ὅπως δέοι λαμβάνειν ἄλλου ἢ παρὰ τῆς φύσεως, ὡς ἐγώ φημι . . . ὥσπερ καὶ ἄλλα ἔστιν ἃ εἰργόμενος καὶ ὑπὸ πατρὸς καὶ ὑπὸ μητρός, ὑπὸ τῆς φύσεως πράττειν ἠναγκαζόμην . . . οὐ γὰρ μόνον φύσει ἦν, ὥσπερ τὸ βαδίζειν καὶ τρέχειν, ἀλλὰ καὶ ἡδὺ πρὸς τῷ πεφυκέναι τοῦτο ἐδόκει μοι εἶναι.*

sehe darum nicht ein, dass Xenophon gerade hier „den Rückgang auf die primitivste Macht“ gesucht habe[1]). Vielmehr hat derselbe nirgends unterlassen, auf sie gelegentlich zurückzugreifen, vgl. Cyrop. VI, 3 § 4: (ὁ Ἀβραδάτας) ἐφάνη μὲν κάλλιστος καὶ ἐλευθεριώτατος, ἅτε καὶ τῆς φύσεως ὑπαρχούσης. Aber auch zugegeben, dass Xenophon hier mit mehr Nachdruck die Unentbehrlichkeit jenes Elementes behauptet habe, das für die Sophisten (οἱ καλούμενοι σοφισταί) kaum noch zu existiren schien[2]), so gestattet die Stelle doch keineswegs, ihm die Ansicht zu imputiren, nur jene Menschen seien zum Guten berufen, welche eigens dazu beanlagt sind. Auch dieses wäre freilich immer noch nicht jener, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, specifisch platonische Determinismus, die Annahme einer „unwandelbaren Correlation von Natur und Beruf“. Xenophon hat aller Wahrscheinlichkeit nach mit Sokrates (vgl. Mem. III, 9 § 3) bald diesen, bald jenen Gesichtspunkt mehr hervortreten lassen, und je nachdem es durch den praktischen Zweck seiner Lehre bedingt war, der Selbstbestimmung oder dem Bestimmtsein des Menschen zu jedweder That und Tüchtigkeit das Wort geredet. Ein sich selbstbestimmendes Bestimmtsein, oder eine wandelbare φύσις, eine solche, deren Grenzen verrückbar sind, war seine eigentliche Meinung: ἡ γὰρ κατὰ μικρὸν παράλλαξις πᾶσαν ποιεῖ φύσιν ὑποφέρειν τὰς μεταβολάς· διδάσκει δὲ καὶ ὁ θεός, ἀπάγων ἡμᾶς κατὰ μικρὸν ἔκ τε τοῦ χειμῶνος εἰς τὸ ἀνέχεσθαι ἰσχυρὰ θάλπη καὶ ἐκ τοῦ θάλπους εἰς τὸν ἰσχυρὸν χειμῶνα· ὃν χρὴ μιμουμένους εἰς ὃ δεῖ ἐλθεῖν προειθισμένους ἡμᾶς ἀφικνεῖσθαι (Cyrop. VI, 2 § 29).

---

[1]) Krohn, Sokrates und Xenophon, 32.

[2]) Natürlich um ihre eigene Unentbehrlichkeit desto besser darthun zu können (φασὶ μὲν ἐπ' ἀρετὴν ἄγειν . . . τοὺς νέους).

PLATO.

ἐννοῶ γὰρ καὶ αὐτὸς … ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.

Plato in der Politeia.

φημὶ χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μή· φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δὲ … θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι.

Derselbe in den Gesetzen.



Die herrschende Auffassung Plato's und des Platonismus stellt von vornherein die philosophische Bedeutung der Physis für diese Geistesrichtung in Abrede aus Gründen, welche durch jene Auffassung selbst gegeben sind, mit ihr stehen und fallen. Es hat sich nämlich in ihr die Vorstellung Plato's mit der der Ideen als der transsccendenten, intelligiblen Objecte des Denkens so vollständig und innig associirt, dass nicht nur die eine durch die andere unwillkürlich wachgerufen, sondern auch jede fremdartige als unwillkommener Störenfried abgewiesen wird.

Allein ungeachtet des grossen Vorzuges, den diese Ansicht gewährt, [indem es mit ihrer Hülfe möglich ist, einen einheitlichen Zusammenhang in die philosophische Entwicklung Plato's zu bringen, würden wir uns doch von Anfang bis zu Ende mit ihm auf dem Boden der Metaphysik bewegen, kann ich mich nicht mit ihr befreunden. Denn sowenig es eine richtige Ansicht von Kant wäre, die man sich nur auf Grund der Schriften seiner kritischen Epoche gebildet hätte, wie sehr auch die Continuität des Denkens dadurch an durchsichtiger Klarheit gewönne, ebensowenig vermag jene Auffassung uns ein getreues Bild von Plato's Geistesgrösse zu geben, wenn sie nicht den ganzen Plato zu seinem Rechte kommen lässt. Ein erhebliches Moment ist thatsächlich bei ihr völlig unbeachtet geblieben. So schwer also auch, namentlich in aesthetischer Hinsicht, die Gründe wiegen, welche sich zu Gunsten einer systematischen Betrachtungsweise anführen lassen, sie werden überwogen durch jene, welche gegen dieselbe Einsprache erheben. Nimmer aber kann die Huldigung, welche der künstlerischen Grösse Plato's dargebracht wird, als

Ersatz der Mühe gelten, dem Geiste Plato's durch alle einzelnen Stadien allmäligen Vordringens auf der Bahn des Erkennens zu folgen, sie soweit möglich von einander abzusondern und gegen einander abzugrenzen.

Es könnte nun allerdings das Einvernehmen so vieler angesehener Forscher mit Rücksicht auf das Gesammtbild, das sie uns von Plato entwerfen, den Schein erwecken, als stünde ihm auch die wirkliche Begründung zur Seite. Jedenfalls bedarf die Erscheinung der Aufklärung, wie man dazu kommen konnte, Platonismus und transscendenten Idealismus geradezu für sich deckende Begriffe zu halten, während es doch innerhalb der überlieferten Schriftmasse nicht an Fingerzeigen fehlt, um sich eines Besseren belehren zu lassen.

Ein Blick auf den Stand der Dinge zeigt, wie leicht sich einerseits eine gewisse Vertrauensseligkeit einstellen konnte, und wie wenig günstig darum andererseits die Aussichten für das Verlassen des alten, gewohnten Geleises sind.

Im Glauben an den im Geiste Plato's von Anfang an vorhandenen Plan und, was damit zusammenhängt, an das in sich abgerundete System, also in einem aesthetischen Vorurtheile wurzelt in letzter Instanz jene Ansicht und Darstellungsweise der platonischen Philosophie, welche man als harmonisirende wird bezeichnen können, weil in ihr wohl oder übel Alles zusammenpassen, jeder Widerspruch zurücktreten und einem Grundgedanken sich das Ganze in allen seinen Theilen fügen muss. Die Einheitlichkeit, welche sich durch dieses Verfahren ergab, hielt man für ein Kriterium der Wahrheit, und es schien der Beweis geliefert, dass man Plato's Gedanken erfasst und wenigstens kein wesentliches Moment ausser Acht gelassen habe. Es konnte nicht ausbleiben, dass dieses Bestreben, nach allen Seiten hin auszugleichen und zu vermitteln, auch seine Wirkung auf die Erforschung der Begriffe, den einzigen festen Halt bei Eruirung der philosophischen Entwicklung Plato's und ihrer verschiedenen Phasen, ausübte, ja sie waren es in erster Linie, welche sich bald eine Umdeutung, bald eine Abschwächung ihres oft höchst verschiedenartigen Gehaltes gefallen lassen mussten. Und doch wären ge-

rade die Begriffe nach einer genauen Fixirung ihrer jedesmaligen Bedeutung am ehesten dazu geeignet gewesen, den Glauben an die stete Entwicklung der platonischen Lehre zu erschüttern und so allmälig die Forschung vom Zwange einer künstlichen Einheit zu befreien.

Einen bedeutenden Schritt zur Umkehr auf dem bisher betretenen Wege that Krohn in seinem Werke „Der platonische Staat". Das von ihm mittelst sorgfältigster Analyse zu Tage geförderte Resultat steht, und hat mich die demselben neuerdings von Peipers[1]) mit Geltendmachung alles dessen, was

[1]) Ontologia Platonica, 546 ff. Peipers geht übrigens Krohn schon halbwegs entgegen, ohne es natürlich Wort haben zu wollen, wenn er hinsichtlich dessen, was dieser von dem incohärenten Charakter des platon. Staates gesagt hatte, bemerkt: nihil probant, quum per se et ex philosophi consilio et ex mutata ejus philosophia repeti possint. Ein Plan aber, an welchem beständig geändert wird, ist so gut wie gar kein Plan, und einen solchen würde sich allenfalls auch noch Krohn gefallen lassen; vgl. der Platon. Staat, 227: „Der Staat war der Rahmen geworden, in den er, sorglos um den Eindruck des Ganzen, die Bruchstücke seiner Weltanschauung eingliederte." Die Widerlegung im Einzelnen dürfte Krohn nicht besonders schwer fallen. — Wenn Peipers der Ansicht ist, dass lib. I—IV sich zu V—VII wie das Unvollkommne zum Vollkommnen verhalten, so ist die Frage, deren Beantwortung er schuldig geblieben, wie es möglich sei, vom Unvollkommnen über das Vollkommne hinaus zum Unvollkommnen fortzuschreiten, wenn doch die Anordnung der Bücher VIII—IX richtig sein soll. Krohn ist vom Theile ausgegangen, was Peipers ihm zum Vorwurfe macht, ohne seinerseits über die Ausführbarkeit des Gegentheils eine Andeutung zu geben, es sei denn, dass man schon mit dem Glauben an ein Bestehen des Ganzen vor den Theilen im Geiste Plato's an die Betrachtung herantrete. Die Methode, Theil für Theil vorzunehmen, wobei es sich von selbst ergeben muss, ob nach einem Plane gearbeitet sei, wird man schwerlich durch eine bessere ersetzen können. Geben wir auch zu, dass Manches auf den ersten Blick planlos erscheinen kann, was sich bei genauerem Zusehen als planvoll herausstellt, keinesfalls aber wird man sich den Plan erst zu construiren brauchen, um ihn nachträglich zu seiner eigenen Ueberraschung zu entdecken. F. A. Wolf (Vorles. über die Alterthumswiss. II, 355) war nicht im Stande, auch nur eigentliche „Episoden" im Staate zu finden. Sie machten auf ihn den Eindruck von „zusammengelegten Stücken". Ein anderer, van der Rest (Platon et Aristote, 52) hatte dasselbe Gefühl und meint, dass man vor lauter Digressionen dem Werke den Plan nicht mehr anmerke (une infinité de digres-

zu Gunsten der an den Plan glaubenden Auffassung überhaupt geltend gemacht werden kann, gegenübergestellte ablehnende

---

sions l'en écartent et semblent de lui faire abandonner à chaque instant). Dasselbe hatte übrigens Plato selbst, um der Vermuthung eines künstlichen Planes bei allen kommenden Geschlechtern zu steuern, kurz und bündig zu verstehen gegeben: *ὅπῃ ἂν ὁ λόγος ὥσπερ πνεῦμα φέρῃ, ταύτῃ ἰτέον* (Resp. III, 394 D). Diese Andeutung aber steht nicht vereinzelt da, vgl. III, 388 E *ᾧ (λόγῳ) πειστέον, ἕως ἄν τις ἡμᾶς ἄλλῳ καλλίονι πείσῃ.* IV, 430 E *ὥς γε ἐντεῦθεν ἰδεῖν.* V, 450 E *ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν.* Dazu nehme man die wiederholten Selbstaufforderungen zur Fortsetzung des einmal Begonnenen: II, 372 A; 374 E; 376 D; IV, 435 D; IV, 445 B. Ein Thema reiht sich, unbekümmert um das Voraufgehende und Nachfolgende, an das andere, *τὸ ἑξῆς*, wie es VI, 484 B heisst. Eine constante Ordnung wird nur darin beobachtet, dass alles Neuentdeckte für den Musterstaat nutzbar gemacht wird. vgl. II, 378 C; 383 C; III, 403 BC. Doch mehr als alles dies spricht der Wandel in den Begriffen für einen solchen in der philosophischen Auffassung Plato's. Am deutlichsten tritt dies bei jenen Begriffen hervor, welche den erkenntnisstheoretischen Standpunkt Plato's wiederspiegeln, aber auch bei allen übrigen mehr oder minder. Es scheint Peipers diesem Theile der Untersuchungen Krohn's, vom Begriffe der *φύσις* abgesehen, nicht das volle Interesse entgegengebracht zu haben. Und doch bleibt wahr, dass es nöthig sei, eigentlich jeden einzelnen der im Staate vorkommenden Begriffe vom ersten Buche bis zum letzten zu untersuchen. Man wird dabei vielfach die Wahrnehmung machen, dass dasselbe Wort fort und fort zum Träger einer neuen oder wesentlich modificirten Bedeutung gemacht wird. Man erwarte an dieser Stelle hierfür keinen umfassenden Nachweis. Diesbezügliche Untersuchungen aber haben mich in der Ueberzeugung von der Richtigkeit der Analysen Krohn's und des von ihm daraus gezogenen Schlusses nur bestärkt. Man nehme, um wenigstens an einem Beispiele dieses annähernd zu illustriren, *διάνοια* in Resp. II, 371 D; III, 393 A; 395 D; 396 E; 401 E; 404 D; 410 C; 412 E; V, 455 C; 458 A; 469 D; 470 E, wo ihm keine andere Bedeutung zukommt als die des Geistigen im Menschen ganz im Allgemeinen, oder die der Gesinnungsweise, Denkungsart oder der geistigen Beanlagung überhaupt. In V, 476 B (*αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι*) hat das Wort schon einen erkenntnisstheoretischen Beigeschmack, aber von einer Specialisirung gewahrt man noch nichts, wie denn auch 476 D der *διάνοια* sowohl die auf das *αὐτό* gehende *γνώμη* als die auf das *μετέχον* gerichtete *δόξα* subsumirt werden. Das Geistige im Menschen, ethisch-theoretisch aufgefasst, bezeichnet das Wort VI, 486 A, vgl. 486 D. Nachdem VI, 500 B und 511 A dasselbe für das Intelligible in Beschlag ge-

Kritik nicht zu überzeugen vermocht, dass dasselbe irgendwie auf schwachen Füssen stehe. Dies hält mich jedoch keineswegs ab, einzelnen Combinationen Krohn's meine Zustimmung zu versagen. Allein mit jenen zwei Hauptpunkten seines Beweises, „dass im Staate verschiedene Phasen platonischer Philosophie vorliegen, und dass in dem ganzen Werk die Normen der Sokratik herrschend sind" (Platonische Frage, III) welche zu einer anderen Anschauung von Plato und dem Platonismus und zur Rehabilitirung jenes von der platonischen Forschung entthronten Begriffes der Physis führen, wird man fürder rechnen müssen. Sicher lässt sich ihnen auf die Dauer das sic volo sic jubeo weder rundweg entgegenhalten, noch mit erneuter Berufung auf den Plan.

Es wäre aber der traditionellen Auffassung kaum möglich gewesen, sich so lange zu halten, hätte nicht die Weisheit der Dialoge, in denen neben wahrhaft hohen Gedanken denn doch auch viel Wortkram Platz gefunden, auf die Forschung, welche

---

nommen, erhalten wir 511 D die einer Definition ähnliche Bestimmung: *διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιούτων ἕξιν, ἀλλ' οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν.* Vorher hatte sie beides enthalten. Dagegen heisst es wieder 533 D ff., nachdem sich das Bedürfniss nach einer grösseren Specialisirung mittlerweile fühlbar gemacht hat: *διάνοιαν δὲ αὐτὴν ἔν γε τῷ πρόσθεν που ὡρισάμεθα· ἔστι δ', ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐ περὶ ὀνόματος ἡ ἀμφισβήτησις, οἷς τοσούτων πέρι σκέψις ὅσων ἡμῖν πρόκειται . . . ἀρέσκει οὖν . . . ὥσπερ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην, καὶ ξυναμφότερα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφότερα δ' ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅ τι οὐσίαν πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.* Noch 527 B hatte es die *διάνοια* mit dem *τὸ ἄνω* überhaupt zu thun und war 529 D zusammen mit dem *λόγος* der *ὄψις* entgegengestellt und, was sehr bezeichnend ist, 524 D mit der *νόησις* vertauscht worden, welcher sie nun, 533 C, wieder coordinirt wird. — Der Plur. *διάνοιαι* VI, 503 C; VII, 522 C ist von der Specialisirung des Wortes unberührt geblieben. — Im VIII. und IX. Buche würde niemand etwa bei 568 A oder 577 A (*τῇ διανοίᾳ εἰς ἀνδρὸς ἦθος ἐνδὺς διιδεῖν*) ahnen, was im VII. Buche mit dem Worte vorgegangen. — Nächst den Begriffen ist von Peipers auch das eigentliche Verhältniss des platonischen Systems zur Sokratik der Ontologie zuliebe keiner ernsten Prüfung für werth erachtet worden.

sich ihnen mit Vorliebe zuwandte, wie ein Blendlicht gewirkt, sie unfähig machend, ausser dem Lichte sonst noch etwas wahrzunehmen oder, wenn sie es wahrnahm, es richtig zu interpretiren. Nirgends hat sich eine Einseitigkeit schlimmer gerächt als hier, wo sie leicht hätte aufgegeben werden können, wäre man nur ein wenig unbefangener gewesen. Die Schuld hiervon fällt zum Theile wenigstens dem Wege selbst zur Last, den die Meisten, einem alten Brauche folgend[1]), beim Eintritt in den platonischen Literaturkreis einzuschlagen pflegen. Die kleineren Dialoge bilden die erste Etappe, die grösseren theoretischen die zweite. Ziemlich spät, wenn nicht gar zuletzt, kommt die Politeia an die Reihe, jenes mit so viel Emphase angepriesene Werk[2]). Allein in Folge der weitschweifigen, dem *ὄντως ὄν* gewidmeten Erörterungen, auf die man allenthalben in den theoretischen Dialogen gestossen war, ist man ausser Stande, dasselbe in seiner Eigenart zu würdigen, und glaubt auch hier überall den Spuren des *ὄντως ὄν* zu begegnen oder aber, abgestumpft durch die Beschäftigung mit den in ihrem eigenen Glanze strahlenden transscendenten Wesenheiten, das Fehlen derselben gar nicht einmal

---

[1]) vgl. Albini Isagoge in Platonis dialogos (abgedruckt in Mullach, fragm. philos. graec. III), c. VIII, p. 26, nachdem c. VII, p. 25 gesagt worden war: *οὕτως οὐ κατὰ τύχην, ἀλλ' ἀφ' ἧς ἂν ἕκαστος ἡμῶν σχέσεως ἔχῃ πρὸς τὸν λόγον, ἀρχόμενος ἐντεύξεται τοῖς διαλόγοις. σχέσεις δὲ πλείους καὶ διάφοροί εἰσιν ἡμῶν πρὸς τὸν λόγον.* Für die platonische Forschung aber ist nur eine *σχέσις* möglich, die reservirte gegenüber der Tradition, und mag dieselbe sich hier unbedenklich die Worte Böckh's (Encyklopädie und Methodologie der philolog. Wissensch., 231) aneignen: „Auch in der Blüthezeit der griechischen Literatur vor Aristoteles war die Tradition über die Verfasser der Werke oft sehr wenig gesichert. Ein regelmässiger Buchhandel bestand nicht. Die Schriftsteller setzten keineswegs immer dem Titel der Schrift ihren Namen bei; so waren sicher Platonische Dialoge und Schriften von Xenophon ohne Namen im Umlauf. Die Verfasser waren genügend bekannt, solange die Literatur noch einen mässigen Umfang hatte. Für philosophische Schriften bildete sich übrigens zuerst eine festere Tradition in der Platonischen Akademie. Doch wurden hier zugleich Schriften verfasst, welche, nur nach der Schule als Platonische bezeichnet, später leicht dem Platon selbst beigelegt werden konnten."

[2]) vgl. Steinhart, Einl. zu Plato's Staat, 15 ff.

zu vermissen, sicherlich nicht so zu bemerken, als es nöthig wäre, um daraus Schlüsse zu ziehen.

„Nach der Lesung der meisten (Dialoge) — so lauten die Worte von F. A. Wolf (Vorles. über Alterthumswiss. II, 355) — muss man an die Republik gehen, welche zehn Dialoge enthält, wovon jeder ein kleines Ganze beträgt, ein Hauptbuch in Absicht des Moralischen u. s. w." Aehnlich redet auch, von vielen Anderen abgesehen, A. Böckh (Encyclopädie und Methodologie der philolog. Wissenschaften, 222) von der Politeia als von einem „Meisterwerk des reifen Alters". Andererseits aber, damit man sieht, dass auch die gegentheilige Ansicht nicht gänzlich von allen Autoritäten verlassen ist, könnte man sich auf Teuffel (Übersicht der platonischen Literatur, 20) berufen, welcher die Politeia „im Kleinen eine Darstellung des gesammten Entwicklungsganges von Plato" nennt, wiewohl hier Teuffel wohl mehr an einen Auszug, an eine bündige Zusammenfassung des Inhaltes der übrigen Dialoge denkt, was schon wieder eine falsche Vorstellung involviren würde. Nichtsdestoweniger liesse sich hiernach immer noch die Ansicht rechtfertigen, dass das platonische Studium mit der Politeia ebensogut begonnen als geschlossen werden könne.

Wäre man im Stande, zu zeigen, dass die Politeia sich resuméartig zu den anderen Dialogen verhalte, so würde kein Wort hierüber zu verlieren sein. In der Erforschung des Platonismus käme ihr dann freilich nur eine subsidiäre Stellung zu. So lange man aber den Beweis dafür schuldig bleibt, und eher noch das Gegentheil richtig wäre, obschon hier Krohn selbst eingesehen hat, dass auch dies eine zu kühne Behauptung sei[1]), so wird der Politeia ein resuméartiger Charakter nur in dem Sinne zuzuerkennen sein, in welchem auch Krohn (Platon. Staat, 324) ihn gelten lassen will, als „ein Inbegriff dessen, was Plato von den ersten Anfängen bis zu seinen mystischen Ausgängen gedacht hat."

Weder ist die Politeia ein Resumé der übrigen Schriften Plato's, noch auch excerpiren diese sie. Das Verhältniss liegt

---

[1]) vgl. Die Platon. Frage, 165.

vielmehr anders. In der Politeia arbeitet sich Plato nicht ohne inneren Kampf[1]) und äusseren Widerspruch aus der Sokratik heraus in allmäligem Fortgang zur reinen Theorie; in ihr sagt er uns, was er innerlich erlebt und die Aussenwelt ihm gepredigt, was er erstrebt, gehofft, erfahren und nach allen verfehlten Plänen, getäuschten Erwartungen allein noch seines Lebens und Strebens für werth erachtet: *αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι . . . ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν* (VII, 526 B.).

Von der realistischen und desshalb auch optimistischen Weltanschauung sich abwendend, nimmt er mit der dem Schüler des Sokrates so wohl anstehenden respectvollen Würdigung alles dessen, was er ihr verdankte, seine Zuflucht zur idealistischen und eben darum pessimistischen Weltanschauung. Statt des sokratischen *εὖ χρῆσθαι ἀνθρώποις τε καὶ ἀνθρωπίνοις πράγμασι* soll nunmehr das *χρῆσθαι αὐτῇ τῇ νοήσει* seine Devise sein. Weit richtiger als den Phädros wird man sonach die Politeia das Programm Plato's für sein neues, der Theorie geweihtes Leben nennen können. Aber bevor es bei Plato zur Krisis kam, herrschte in ihm der sokratische Glaube an die zum Guten bestimmte und für dasselbe empfängliche und fähige Menschheit. Dieser Glaube war der Compass, mit dem er sich hinauswagte auf das sturmbewegte Meer des öffentlichen Lebens, um zu retten, gleichwie Sokrates retten wollte. Wir urtheilen jetzt von anderem Standpunkte aus anders über sein Project. Aber einerlei wie unser Urtheil über ihn ausfallen mag, es kommt hier auf die auch für unsere Frage höchst wichtige Thatsache an, dass es in Plato's Leben eine Periode gab, wo er etwas anderes erstrebte, als das später von ihm mit Begeisterung erfasste *ὂν καὶ ἀλήθεια*, wo ihm das *ὂν* die reale Welt und die *ἀλήθεια* die sokratische Lehre

[1]) Die Anzeichen dafür bietet die Politeia selbst dar, am deutlichsten in dem neuen Erziehungsentwurfe des VII. Buches. Man vgl. z. B. 530 BC *προβλήμασιν ἄρα . . . χρώμενοι ὥσπερ γεωμετρίαν, οὕτω καὶ ἀστρονομίαν μέτιμεν· τὰ δ' ἐν τῷ οὐρανῷ ἐάσομεν, εἰ μέλλομεν ὄντως ἀστρονομίας μεταλαμβάνοντες χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν.* Das ist noch ganz der sokratische Gesichtspunkt.

war, die er, genial vertieft und bereichert, seinem Volke als Schutzmittel gegen das hereinbrechende Verderben anbot. Das Ziel, das ihm vorschwebte, war, der Mitwelt zu zeigen, wie sie leben solle, damit die Nachwelt ein besseres Dasein habe[1]), den Verfall aufzuhalten, der sich in seiner Vaterstadt auf allen Gebieten bemerkbar machte, recht eigentlich also zu reformiren und darum gerade zu erziehen, zu belehren und zu warnen. Ueberzeugt vom Verderbniss der gewöhnlichen Menschennatur, dem Produkte des geschichtlichen Werdens, appellirte er an die ideale, d. i. die reine und wahre Natur des Menschen, und basirte auf sie seine Reformvorschläge. Wenn es aber wahr ist, dass erst durch die Zeit der Mensch, durch seine Umgebung das Individuum, durch die allenthalben thätigen Kräfte der Führer der Bewegung richtig verstanden und gewürdigt werden kann, so wird bei Plato auch dasjenige am ehesten und vornehmlichsten unsere Betrachtung verdienen, was nicht minder seinem glänzenden Genie als den Verhältnissen entsprungen ist, unter denen er lebte und litt, was so recht die Antwort sein sollte auf alles, was seine eigene Zeit halb klagend, halb verzagend ihm entgegengerufen: die edle Reaction eines Mannes, der fühlte wie ein Grieche und redete, laut seinem Selbstbekenntnisse, als „Anwalt der geschmähten Gerechtigkeit"[2]).

---

[1]) vgl. Resp. I, 352 D *οὐ γὰρ περὶ τοῦ ἐπιτυχόντος ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὅντινα τρόπον χρὴ ζῆν.*

[2]) Im Werke (Politeia) selbst wechselt die Stimmung rasch und häufig. Oncken (die Staatslehre des Aristoteles I, 111) redet von einem Zug zorniger Resignation, der durch dasselbe hindurchgehe. Aber Worte, wie V, 470 f., sind wohl in heiligem Zorne über die Uneinigkeit der Griechenstämme geschrieben, von der Resignation indess verrathen sie nichts. Und als wirklich die Resignation in Plato die Oberhand gewann, war sie geläutert, zur Stimmung des Weisen verklärt, der in der *θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας* einen vollwiegenden Ersatz gefunden. Dagegen hat Oncken darin das Richtige getroffen, dass er „den leitenden Gedanken" der Politeia in Beziehung zu den Erlebnissen und Eindrücken des peloponnesischen Krieges bringt. Die Abfassung der Politeia will deswegen auch Oncken (a. a. O., 147) „mehr an den Anfang als an das Ende der schriftstellerischen Wirksamkeit Plato's" setzen. Ich halte eine allmälige Entstehung und Veröffentlichung des Werkes

Dies vorausgeschickt, wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich mit der Formulirung des Begriffes der Physis nach den Angaben der Politeia beginne. Von allen platonischen Schriften ist sie die einzige, in welcher mit klarbewusster Absicht und mit einer Consequenz, die wir sonst nirgends wiederfinden, der Versuch gemacht wird, alle Erscheinungen im Individuum wie im Staate auf die Physis zurückzuführen, aus ihr allein, ohne eines *ὄντως ὄν* zu bedürfen, alles zeitliche Dasein in seinem Wesen und Verlaufe abzuleiten. Hierdurch eben, und nicht durch das numerische Uebergewicht, sondern durch die centrale Stellung, welche diesem Begriffe durch den Gang der Untersuchung gesichert ist, behauptet sich derselbe als den Grundbegriff der in jenen Büchern vorgetragenen Lehren.

Der Mangel einer Definition zeugt nicht im mindesten dagegen, wie Peipers meint[1]). Denn der Sinn des Wortes erhellt

---

für das wahrscheinlichere. Der Schluss des V., das VI. und VII. Buch aber werden von den übrigen zu trennen und als zusammengehörig diesen gegenüberzustellen sein. „Die noch sehr unentwickelte Gestalt, in der die Ideenlehre erscheint" (Oncken), wird es nöthig machen, diejenigen Dialoge, welche deutliche Spuren des Geistes und der Kraft an sich tragen, der Politeia folgen zu lassen. Die Gesetze bezeichnen die andere Grenzmarke (über das Verfahren des Opuntiers bei Herausgabe derselben vgl. Bergk, Fünf Abhandlungen, 43 ff.), bedeuten aber keineswegs eine Rückkehr zur lebensfrohen Weltanschauung der ersten Bücher der Politeia, huldigen vielmehr der Lebensverachtung des VII. Buches dieser Schrift. vgl. Leg. VII, 803 B *ἔστι δὴ τοίνυν τὰ τῶν ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης σπουδῆς οὐκ ἄξια* ... Es ist nicht mehr die Hoffnung, den Ruin des Volkslebens aufhalten zu können, von der beseelt er hier an's Werk geht, wie dies Resp. II der Fall war, sondern ein theoretisches Interesse, allerdings nicht ohne den Nebengedanken, seiner Unzufriedenheit mit dem Bestehenden Ausdruck zu verleihen, welches er dem Gegenstande entgegenbringt. Von dem starken Glauben an die *φύσις* des Menschen war er mittlerweile gründlich geheilt worden. Statt ihr wie ehedem die Befähigung zu immer vollkommneren Gestaltungen des menschlichen Daseins zuzutrauen, hielt er sie nun des Gemeinsten für fähig, vgl. Leg. IX, 854 A ... *ὅμως δὲ καὶ ξύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος, ἐρῶ τὸν τῶν ἱεροσύλων πέρι νόμον καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων ὅσα δυσίατα καὶ ἀνίατα.*

[1]) Ontologia Platonica, 594: Sed ne iis quidem adnumerari potest ter-

aus seiner Verwendung besser als aus einer dürftigen Definition, und prägnant kann auch eine andere Bedeutnng sein, als diejenige, welche in's ὄντως ὄν hinüberspielt[1]). Für jeden, der das ὄντως ὄν an seiner Stelle lässt und die φύσις an der ihrigen, zeigt sich das Prägnante des letztgenannten Begriffes durch das zuverlässigste aller Indicien an, das es überhaupt für einen Begriff geben kann, nämlich dass auf ihn Wahrheiten aufgebaut werden, die, so wenig hoch man von ihrem Werthe für die Wissenschaft denken mag, dem Leben zur Leuchte und dem Handeln zur Richtschnur dienen. Ueber die gewöhnliche Bedeutung eines Wortes aber geht derjenige am meisten hinaus, der dem Worte folgend tiefer und tiefer in die Sache eindringt, und dies eben that Plato.

Die Aufgabe, deren Lösung sich derselbe im zweiten Buche der Politeia gestellt hat, ist die psychologische Begründung der Ethik (und Politik) mit Hülfe von Thatsachen der Seelen- und Lebenserfahrung: eine Aufgabe, die einen totalen Bruch mit der traditionellen Behandlungsweise bedeuten, eine Epoche in der Wissenschaft und eine Regeneration des Lebens anbahnen sollte.

Die alte Richtung, vertreten durch Dichtung, Sophistik und Popularphilosophie, war über die vermeintlichen oder wirklichen Folgen des tugendhaften oder tugendwidrigen, sittlichen oder unsittlichen Verhaltens nicht hinausgekommen und daher ausser Stande, die Tugend als solche zu begreifen und dem sittlichen Streben neue Impulse zu geben. Die neue Richtung, die Plato einzuschlagen verspricht, soll die Wurzeln dieses Strebens bis zu ihrem Ursprung in der Seele verfolgen, in den dieser immanenten Kräften der eigentlichen und wahren Abkunft desselben nach-

---

minis (scl. vocabulum φύσις), de quorum vi Plato semel aliquando quaestionem instituerit, quum alioquin in medio relinquat, num ubivis hanc vim retineat, ut in termino δύναμις fecit.

[1]) Peipers (a. a. O., 595 f.) ist dieser Meinung und hat ohne Zweifel Recht mit Bezug auf Resp. VI, 490 B; 493 C; VII, 537 C (X, 612 A wird weiter unten besprochen werden); hingegen fehlt lib. II—IV, VIII—IX die metaphysische Unterscheidung von Wahrheit und Schein. Alles Existirende ist wahr, und fragt es sich nur, πρὸς ὃ πέφυκε ἕκαστος.

spüren. Das Grundproblem (*τὸ ζήτημα*, 368 C) lautet demnach: *τί τ' ἔστιν ἑκάτερον* (*τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἄδικον*) *καὶ τίνα ἔχει δύναμιν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἐνὸν ἐν τῇ ψυχῇ* (358 B), oder, wie lässt sich Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als eine innere, psychische Qualität und Wirkungsweise, als eine Function psychischer Kräfte deuten? Plato bezeichnet mithin klar den Punkt, auf welchen er lossteuert: die psychologische Constitution des Ethos im Menschen (und in der Gesellschaft).

Alle bisherigen Lösungsversuche hatten es zu keinem befriedigenden Resultate gebracht: *οὐδεὶς πώποτε . . . ἐπεξῆλθεν ἱκανῶς τῷ λόγῳ* (366 E; den Nachweis liefert Buch I u. II bis Cap. 10). Darum musste von vorne angefangen und dem planlosen Umherirren der Forschung zunächst durch eine feste Methode ein Ziel gesetzt werden.

Die Methode soll genetisch und comparativ zugleich sein. Die Genesis der Tugend ist aus dem Zusammenwirken von psychischen Factoren zu begreifen, wie in analoger Weise aus dem Zusammenwirken socialer Elemente sich das staatliche Ethos oder die ethische Lebensgemeinschaft im Staate erklären lässt. Denn zwischen Individual- und Staatsseele besteht nur ein Grössenunterschied (*μεῖζον πόλις ἑνὸς ἀνδρός*, 368 E), kein Unterschied in der Qualität noch in der Zweckbestimmung (*δικαιοσύνη, φαμέν, ἔστι μὲν ἀνδρὸς ἑνός, ἔστι δέ που καὶ ὅλης πόλεως*, ebend.).

In entfernter Verwandtschaft mit dem gerade die neuere psychologische Wissenschaft wieder mehr beschäftigenden Probleme, den „socialen Factor“ für gewisse psychische Phänomene verantwortlich zu machen [1]), dachte schon Plato daran, das sociale (politische) Leben zur Aufhellung des individuellen Seelenlebens, als ethische Einheit aufgefasst, herbeizuziehen, und andererseits wieder (es ist dies ein specieller Zug des platonischen Verfahrens) aus dem Individuum und dessen Ethos dasjenige der Gesammtheit

---

[1]) vgl. Lewes, Problems of Life and Mind, III, 78: Man is a social animal — the unit of a collective life — and to isolate him from Society is almost as great a limitation of the scope of Psychology, as to isolate him from Nature, etc.

abzuleiten: *ἆρ' οὖν ἡμῖν . . . πολλὴ ἀνάγκη ὁμολογεῖν ὅτι τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει; οὐ γάρ που ἄλλοθεν ἐκεῖσε ἀφῖκται* (IV, 435 E; vgl. VIII, 544 D). Es darf uns nicht wundern, dass hier die Folgerichtigkeit nicht durchweg auf seiner Seite ist. Im Gegentheil, seine Methode leidet nicht wenig unter dem Umstande, dass Plato zwei verschiedene Aufgaben, die vor seinem Geiste standen, nicht scharf genug auseinander gehalten hat. Es galt ihm nämlich, wie gesagt, einerseits das individuelle Seelen- und Tugendleben aufzuhellen durch das Licht, welches ihm Staat und Gesellschaft gewährten, und andererseits die ethischen Formen, die hier bestimmenden und gestaltenden Einfluss haben, auf die gleichen dort zu reduciren[1]). Die Neuheit des Versuches mag hinlänglich zu seiner Entschuldigung dienen, umsomehr, als die Grossartigkeit desselben auch heute noch dazu angethan ist, das Denken der Geübtesten zu verwirren. Ueberdies darf man nicht vergessen, dass Plato, noch ungewohnt der strengen Zucht der Wissenschaft, sich Erfahrungen sammelte, wo er sie nur finden konnte, und schon das Staatswesen, auf welches ihn sein irdisches Dasein angewiesen hatte, sorgte dafür, dass ihm Gelegenheit genug zu Beobachtungen gegeben war. So nahm die Seelenerfahrung die Lebenserfahrung, und umgekehrt diese wieder jene zu Hülfe. Eine hohe Anerkennung gebührt ihm gleichwohl als demjenigen, der zum ersten Male die enge Zusammengehörigkeit der Erscheinungen des individuellen und socialen Lebens empfunden hat.

Aus jener eigenartigen Combination des Ethischen und Politischen (*εἰ γιγνομένην πόλιν θεασαίμεθα λόγῳ, καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτῆς ἴδοιμεν ἂν γιγνομένην καὶ τὴν ἀδικίαν*, 369 A), zu einer entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung ergeben sich zugleich für unsere Frage nach der Formulirung des Begriffes der Physis folgende nicht unwichtige Fingerzeige:

---

[1]) Dass aber die Vorstellung eines Parallelismus zwischen Staat und Mensch, zu welcher z. B. Resp. IX, 577 C (*τὴν ὁμοιότητα ἀναμιμνησκόμενος τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός, οὕτω καθ' ἕκαστον ἐν μέρει ἀθρῶν τὰ παθήματα ἑκατέρου λέγε*) Anlass geben könnte, einer Ergänzung durch die der Verursachung bedürfe, lehrt VIII, 544 D.

1) dass das empirisch Gegebene diejenige Sphäre bilde, innerhalb welcher sich Plato's Denken und Forschen, sofern und solange es der oben bezeichneten Richtung folge, bewegen müsse;

2) dass es im Realen wiederum das Werdende oder das Reale im Momente der Selbstentfaltung zu der ihm entsprechenden Existenz sei, auf welches Plato sein Hauptaugenmerk zu richten habe (*γιγνομένου αὐτοῦ ἐλπὶς ἰδεῖν ὃ ζητοῦμεν*, 369 A);

3) dass vom Reiche des Werdenden hauptsächlich nur das Werdende im Menschenleben (Psyche und Staat) in den Gesichtskreis der platonischen Betrachtung falle.

Das Reale, nach dieser Seite und in dieser Weise aufgefasst, nennt Plato kurzer Hand *φύσις* und erklärt aus ihr alle psychischen, ethischen und politischen Erscheinungen, leitet aus ihr alle die Menschenwelt beherrschenden Gesetze ab, baut insbesondere auf sie den Staat, der darum eine *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* (IV, 428 E) ist.

Suchen wir der Bedeutung der *φύσις* dadurch näher zu kommen, dass wir vorerst die auf sie bezüglichen Data wiedergeben.

Plato constatirt als Erfahrungsthatsachen:

1) die Differenzirung der individuellen Naturen und ihrer Kräfte (II, 360 AB *ἐννοῶ γὰρ . . . ὅτι πρῶτον μὲν ἡμῶν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἑκάστῳ, ἀλλὰ διαφέρων τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ' ἄλλου ἔργου πρᾶξιν.* III, 395 B *φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις*)[1]).

2) die Determinirung derselben, ihre Beschränkung auf ein einziges relativ kleines Gebiet (V, 453 E *ὡμολογοῦμεν γὰρ δὴ ἄλλην φύσιν ἄλλο δεῖν ἐπιτηδεύειν.* IV, 433 A *ἔθεμεθα . . . ὅτι ἕνα ἕκαστον ἓν δέοι ἐπιτηδεύειν . . . εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἴη*)[2]), und

---

[1]) Der Zusammenhang lehrt, dass *φύσις* III, 395 B nicht s. v. a. „Gattung" bedeute, wie Peipers (a. a. O., 598) glaubt, denn *σμικρότερα* bezeichnet im Allgemeinen Theile, hier im Besonderen aber Kräfte, daher auch der Folgesatz *ὥστ' ἀδύνατος εἶναι* (scl. *ἡ φύσις*) *πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι ἢ αὐτὰ ἐκεῖνα πράττειν κ. τ. λ.*

[2]) Plato redet darum allen Ernstes IV, 443 C davon, dass nur *τὸν μὲν*

3) als Folge davon ihre in qualitativer und quantitativer Hinsicht gesteigerte Leistungsfähigkeit (II, 370 C πλείω τε ἕκαστα γίγνεται καὶ κάλλιον καὶ ῥᾷον, ὅταν εἷς ἓν κατὰ φύσιν καὶ ἐν καιρῷ, σχολὴν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττῃ. 374 B ἵνα δὴ ἡμῖν τὸ τῆς σκυτικῆς ἔργον καλῶς γίγνοιτο, καὶ τῶν ἄλλων ἑνὶ ἑκάστῳ ἓν ἀπεδίδομεν, πρὸς ὃ πεφύκει ἕκαστος).

Hieraus ist ersichtlich, dass einerseits die individuell verschiedene Physis das Prius aller Thätigkeit bildet und andererseits Thätigkeit und Natur (πρᾶξις und φύσις) in Relation zu einander stehen. Was die Physis an sich sei, darüber hat sich Plato nirgends geäussert. Sie ist ihm schlechthin das Erste, das Gegebene, der einzig reale Grund der Erscheinungen des Lebens, die Wurzel aller Thätigkeit. Weiter reicht, genau besehen, auch unser Wissen nicht.

Plato strebte nach einem festen Unterbau für seine Reformpläne und fand ihn in der Physis, also streng genommen in einem Postulate seines eigenen Denkens. Die menschliche Thätigkeit, verschieden innerhalb der Species und einseitig begrenzt in dem Einzelwesen, forderte einen Erklärungsgrund, und als einen solchen statuirte er jenes geheimnissvolle Etwas im Menschen, das nicht weiter zu reduciren, nicht durch ein Ursprünglicheres zu erklären ist, das aller individuellen Bethätigung vorausgeht und ihre Grundlage bildet, ohne doch jemals selbst in der Thätigkeit auf- oder unterzugehen, das ihr wohl den ausgeprägten Charakter als dieser bestimmten Thätigkeit aufdrückt, selbst aber gewissermassen das transscendentale, das apriorische Moment in jeder Thätigkeit ausmacht.

Die Frage, ob Plato auch über den letzten Grund der Verschiedenheit der Naturen Bescheid zu geben wusste, soll noch erwogen worden. Hier mag die Auskunft genügen, dass er diesem schwierigsten aller philosophischen Probleme nicht ausgewichen ist.

Die menschliche Physis oder genauer die Seele[1]), da diese

σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, ... καὶ τἄλλα δὴ οὕτως.

[1]) Einen Unterschied macht Plato wenigstens da, wo es sich um ethisch-

das im Menschen Präponderirende bildet (III, 403 D *φαίνεται . . . ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον.* 409 C *ὁ γὰρ ἔχων ψυχὴν ἀγαθὴν ἀγαθός*)[1]), ist indess in Plato's Augen keine blindwirkende Kraft, vielmehr eine solche, welche die Normen ihrer Wirksamkeit in sich trägt, und zwar in der Gestalt von ewigen Sittengesetzen, die selbst wieder, weil sittlich auch vernünftig und vernünftig zugleich sittlich ist, den Werth von ewigen Vernunftgesetzen haben. Denn die Bethätigung des menschlichen Individuums in der durch seine *φύσις* ihm vorgezeichneten Richtung ist nur dadurch eine *οἰκειοπραγία* oder ein *τὸ αὑτοῦ πράττειν*, dass die psychischen Kräfte in ihm sich über- und unterordnen oder sich auf die ihnen conforme Leistung beschränken; und sowie diese Bethätigung der psychichen Kräfte sittlichen Werth hat (*δικαιοσύνη*), so auch jene des Individuums (IV, 441 DE *ἀλλ' οὔπω μὴ τοῦτο ἐπιλελήσμεθα, ὅτι ἐκείνη γε τῷ τὸ ἑαυτοῦ ἕκαστον ἐν αὐτῇ πράττειν, τριῶν ὄντων γενῶν, δικαία ἦν . . . μνημονευτέον ἄρα ἡμῖν ὅτι καὶ ἡμῶν ἕκαστος, ὅταν τὰ αὑτοῦ ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ πράττῃ, δίκαιός τε ἔσται καὶ τὰ αὑτοῦ πράττων*).

Indem so die Seele die Normen ihres sittlichen Thuns in sich trägt[2]), und es nur der Erziehung anheimfällt, diesen Normen zur Herrschaft im Bewusstsein des Einzelnen zu verhelfen[3]), nimmt der Begriff der Physis bei Plato die Bedeutung einer für alles menschliche Werden, also für alles Geschehen geltenden

---

politische Maximen handelt, zwischen *φύσις* und *ψυχή* nicht. So heisst es III, 410 B *τὸ θυμοειδὲς τῆς φύσεως*, vgl. 410 D, und doch war II, 375 B gesagt worden: *καὶ τὰ τῆς ψυχῆς, ὅτι γε θυμοειδῆ.*

[1]) Fast wörtlich ebenso in Hipp. II, 376 B; transscendirt erscheint das *ἀγαθόν* Resp. VII, 540 C als das *τὸ πᾶσι φῶς παρέχον* und als *παράδειγμα.*

[2]) d. h. in ihrer eigenen Constitution. vgl. IV, 441 E *οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; πάνυ γε.*

[3]) Darum wird auch nicht das *λογιστικόν* bei der Erziehung bevorzugt, wie Peipers (a. a. O., 598) zu glauben scheint. vgl. IV, 441 E, 442 A *ἆρ' οὖν . . . μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς κρᾶσις ξύμφωνα αὐτὰ ποιήσει, τὸ μὲν ἐπιτείνουσα καὶ τρέφουσα λόγοις τε καλοῖς καὶ μαθήμασι, τὰ δὲ ἀνιεῖσα, παραμυθουμένη καὶ ἡμεροῦσα ἁρμονίᾳ τε καὶ ῥυθμῷ; κομιδῇ γε, ἦ δ' ὅς.*

Norm an. Die Physis bezeichnet den Normalzustand, der zwar nirgends in der Menschenwelt anzutreffen, aber nichtsdestoweniger auf dem Wege der mit der Erziehung Hand in Hand gehenden Staatsgesetzgebung anzustreben ist. Dieses Normalverhältniss unter den Seelen- und Staatstheilen heisst *δικαιοσύνη*[1]). Seiner Wiederherstellung weihte Plato seine Kraft; sie war das Ziel seiner tiefgehenden Pläne, der Gegenstand seiner Hoffnungen und Wünsche, das Bekenntniss seines politischen Glaubens.

Diesen specifischen Sinn haben die Ausdrücke *κατὰ φύσιν* s. v. a. normal und *παρὰ φύσιν* s. v. a. abnorm.

So lässt beispielsweise die sorgfältige Berücksichtigung der specifischen Kräfte im einzelnen Menschen dessen Thätigkeit zu einer *κατὰ φύσιν πρᾶξις* sich entfalten (II 370 C). Jede *πρᾶξις κατὰ φύσιν* ist darum zugleich eine *οἰκειοπραγία*, und umgekehrt jede *πολυπραγμοσύνη* eine *πρᾶξις παρὰ φύσιν*, abnorm (IV 433 und 434)[2]). Die anscheinend höchst schwierige Combination des *πρᾷον* und *μεγαλόθυμον ἦθος* als Requisit des zur *πόλεως φυλακῇ* Berufenen kann desshalb, weil die Natur dieselbe thatsächlich vollzogen hat, auch beim Menschen, den Plato vollständig den *ζῷα* unterordnet[3]), nicht *παρὰ φύσιν*, keine psychische Abnormität sein (II, 375 E *τοῦτο μὲν ἄρα . . . δυνατόν, καὶ οὐ παρὰ φύσιν ζητοῦμεν τοιοῦτον εἶναι τὸν φύλακα*). Dass auch der Staat eine *κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις* (IV 428 E) sei, wurde bereits be-

---

[1]) IV, 434 C *χρηματιστικοῦ, ἐπικουρικοῦ, φυλακικοῦ γένους οἰκειοπραγία, ἑκάστου τούτων τὸ ἑαυτοῦ πράττοντος ἐν πόλει . . . δικαιοσύνη τ' ἂν εἴη καὶ τὴν πόλιν δικαίαν παρέχοι.*

[2]) Bezeichnend für die platonische Ansicht ist besonders IV, 433 C *ἀλλὰ μέντοι, . . . εἰ δέοι γε κρῖναι τί τὴν πόλιν ἡμῖν τούτων μάλιστα ἀγαθὴν ἀπεργάσεται ἐγγενόμενον, δύσκριτον ἂν εἴη, πότερον ἡ ὁμοδοξία τῶν ἀρχόντων τε καὶ ἀρχομένων, ἢ ἡ περὶ δεινῶν τε καὶ μή, ἅττα ἐστί, δόξης ἐννόμου σωτηρία ἐν τοῖς στρατιώταις ἐγγενομένη, ἢ ἡ ἐν τοῖς ἄρχουσι φρόνησίς τε καὶ φυλακὴ ἐνοῦσα, ἢ τοῦτο μάλιστα ἀγαθὴν αὐτὴν ποιεῖ ἐνὸν καὶ ἐν παιδὶ καὶ ἐν γυναικὶ καὶ δούλῳ καὶ ἐλευθέρῳ καὶ δημιουργῷ καὶ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, ὅτι τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττε καὶ οὐκ ἐπολυπραγμόνει.*

[3]) vgl. II, 375 AD; III, 401 B; 424 B; V, 466 D *ἐκεῖνο λοιπὸν διελέσθαι, εἰ ἄρα καὶ ἐν ἀνθρώποις δυνατόν, ὥσπερ ἐν ἄλλοις ζῴοις* und sonst öfters.

merkt, und kann dies nur den Sinn haben, dass, für den Fall derselbe mit den Gesetzen und Kräften der Menschennatur sich im Einklang befinde, in ihm etwas Normales, ein Seinsollendes repräsentirt werde[1]). Bedingt jedoch ist der Normalstaat hinwieder durch das Normalverhältniss seiner Componenten, also da das schlechthin Normale die Herrschaft des Besseren über das Schlechtere ist[2]), direct durch die Stände- und indirect durch die

[1]) Da in Plato's Darstellung sich Historisches und Fingirtes in eigenthümlicher Weise durchdringen, so ergibt sich daraus der Widerspruch, dass die *τρυφῶσα πόλις* (II, 372 E) sich zur *κατὰ φύσιν πόλις* umsetzt. Die Reform ergreift das Bestehende, aber im Hinblick auf ein Besseres, das nirgends besteht ausser in der Ahnung des Denkers. Stellen, wie II, 369 A C; 374 A; 376 D; IV, 420 C; V, 451 C; 472 DE; VI, 501 E; VIII, 564 C; IX, 592 AB lassen keinen Zweifel zu. — Peipers' (a. a. O., 595) ersten Einwand (non invenio, eum, scl. Platonem, in secundo libro p. 372 e sqq. *τὴν φλεγμαίνουσαν πόλιν . . . παρὰ φύσιν* sese habere dicere) halte ich hiermit für erledigt, den zweiten (neque in octavo aut nono . . . tyrannum *παρὰ φύσιν* fieri aut tyrannidem) widerlegt die Erklärung Plato's VIII, 545 A . . . *καὶ τὸν τυραννικόν, ἵνα τὸν ἀδικώτατον ἰδόντες ἀντιθῶμεν τῷ δικαιοτάτῳ*, und IV, 444 D *τὸ δὲ ἀδικίαν παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ' ἄλλου.* Die von Peipers citirten Stellen VIII, 563 E und 565 D beweisen nichts, da weder Plato noch Krohn bestritten hat, dass das Abnorme werde (*φύεσθαι*). Nur das Wie des Werdens verleiht ihm den Charakter der Norm, aber allgemein gilt *φύεται ἕκαστος*, und ebenso ist nur die rein von allen Entstellungen im Geiste Plato's sich darstellende *φύσις* im Unterschied von der historisch gewordenen die Norm. Es sind die einzelnen Bedeutungen auseinanderzuhalten, was freilich oft schwer ist, da sie in einander übergreifen. In IX, 576 AB hat übrigens Krohn (Der Platon. Staat, 231) *φύσις* ganz richtig als „ursprüngliche Seelenenergie“ gedeutet.

[2]) vgl. IV, 432 A *ὥστε ὀρθότατ' ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.* Es ist dies an sich klar, anders aber, wenn wir fragen, was für eine Bestimmung hiernach die *δικαιοσύνη* habe. Plato fasste sie rein formal auf, als das Formalprincip der rechten Bethätigung der *σοφία, ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*, doch trug er keine Sorge, ihr diesen Charakter strenge zu wahren. Das Schablonisiren trieb ihn in die Enge. vgl. IV, 443 ff. — Im IX. Buche hat Plato sich zu einem Compromiss verstanden. Während er (IV, 441 A) auf dem besten Wege war, einem ganzen *γένος* den *λογισμός* abzusprechen, lenkt er (590 B *ἢ ὅταν τις ἀσθενὲς φύσει ἔχῃ τὸ τοῦ βελτίστου εἶδος*) ein und rechtfertigt damit den *ἔξωθεν ἐφεστώς.* (590 D)

Seelenverfassung (IV 435 B *πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτι ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὐτῶν ἕκαστον ἔπραττε.* 441 E. s. S. 120 A. 2. — 444 D *τὸ δικαιοσύνην ποιεῖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ φύσιν καθιστάναι κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων . . . ἀρετὴ μὲν ἄρα . . . ὑγίειά τέ τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς*). Die letztere Stelle namentlich zeigt, wie das Naturgemässe das Sittliche und das Sittliche das Naturgemässe ist. Das Ethos in seiner höchsten Blüthe als *δικαιοσύνη* erscheint als das Wohlsein, ja als die wahre *φύσις* der Psyche. So überwiegt immer mehr in Plato's Werthschätzung, wie von Anfang an das Psychische über das Somatische[1]), so im weiteren Fortgange das Ethische über das Psychische, und ein Sublimat der *φύσις*, das Ethos behält schliesslich die Oberhand. Nur diese mit dem Ethos identische *φύσις* verleiht dem Leben jenen Reiz, der es werth zu leben macht: *γελοῖον ἔμοιγε φαίνεται τὸ σκέμμα γίγνεσθαι ἤδη, εἰ τοῦ μὲν σώματος τῆς φύσεως διαφθειρομένης δοκεῖ οὐ βιωτὸν εἶναι οὐδὲ μετὰ πάντων σιτίων τε καὶ ποτῶν καί παντὸς πλούτου καὶ πάσης ἀρχῆς; τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως ταραττομένης καὶ διαφθειρομένης βιωτὸν ἄρα ἔσται, ἐάνπερ τις ποιῇ ὃ ἂν βουληθῇ ἄλλο πλὴν τοῦτο, ὁπόθεν κακίας μὲν καὶ ἀδικίας ἀπαλλαγήσεται, δικαιοσύνην δὲ καὶ ἀρετὴν κτήσεται* (IV, 445 AB). Ohne sie fehlt die eigentliche Existenzberechtigung. Die Seele, die ihrer verlustig gegangen, ist ihrer wahren Bestimmung untreu geworden, nur noch Seele per antiphrasin; und mit einem Rigorismus sonder Gleichen hat Plato es ausgesprochen, dass für diese *κακοφυεῖς* das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei, wesswegen auch in seinem Staate nicht viel Aufhebens mit ihnen gemacht werden dürfe: *τοὺς δὲ κατὰ τὴν ψυχὴν*

[1]) Auch daran kann hier erinnert werden, dass Plato schon III, 410 C mit der II, 376 E der Gymnastik gegebenen Bestimmung *ἐπὶ σώμασι* nicht mehr zufrieden ist: *κινδυνεύουσιν ἀμφότερα (μουσικὴν καὶ γυμναστικήν) τῆς ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον καθιστάναι.* Das 411 E gezogene Facit weist ihr als Bethätigungsobject an *τὸ θυμοειδὲς καὶ τὸ φιλόσοφον*, auf die sie im Bunde mit der Musik einzuwirken habe, *ὅπως ἂν ἀλλήλοιν ξυναρμοσθῆτον ἐπιτεινομένω καὶ ἀνιεμένω μέχρι τοῦ προσήκοντος.* Im VII. Buche zeigt das *γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον* (521 E), dass Plato's Ansicht vom Werthe der Gymnastik den Umschwung seiner gesammten Weltanschauung mitgemacht hatte.

κακοφυεῖς καὶ ἀνιάτους αὐτοὶ ἀποκτενοῦσιν; τὸ γοῦν ἄριστον, ἔφη, αὐτοῖς τε τοῖς πάσχουσι καὶ τῇ πόλει οὕτω πέφανται (III, 410 A)[1]).

Fragt man aber, woher Plato das Recht nahm, der geschichtlichen Entwicklung zum Trotz eine andere zu fordern und eigenmächtig ihr den Verlauf zu dictiren, so kann nur das sittliche Bewusstsein, gleichwie es die Geburtsstätte jener Normen ist, ihn zur Forderung ermächtigt haben, dass auch alle Anderen ausser ihm an dieselben glauben und sie sich zur Lebensregel machen. Etwas Gewaltsames hat unstreitig ein solches Verfahren. Der Terrorismus der Idee, den es inaugurirte, wäre, wie Oncken zutreffend bemerkt[2]), unerträglicher als der des Säbels, aber lauter war der Beweggrund Plato's durch und durch. Auch die dabei hervortretenden Extravaganzen entsprangen der besten Absicht. Die eine Uebertreibung schien die andere zu rechtfertigen, und das Zuwenig von Naturgemässheit weit eher den Fortschritt der Menschheit aufzuhalten, als das Zuviel derselben. Ein Beispiel eclatanter Art liefert hierzu das *γυναικεῖον δρᾶμα* im fünften Buche der Politeia.

Die Abnormität lag in der socialen Stellung der griechischen Frau, aber Plato, ohne den Unterschied zwischen Socialem und Politischem zu beachten, nahm für sie im Namen der Natur einen politischen Beruf in Anspruch[3]). Das Schroffe seines Vorgehens fühlte Plato selbst (452 C *ἐπείπερ λέγειν ἠρξάμεθα, πορευτέον πρὸς τὸ τραχὺ τοῦ νόμου*). Allein es galt der mensch-

---

[1]) Der Gedanke des Ueberlebens des Passenden im Interesse der sittlichen Wohlfahrt des Ganzen beherrscht Plato auf dieser Stufe der Forschung durch und durch. Medicin und Justiz haben nach diesem Grundsatz zu verfahren. III, 409 E; 410 A. Derselbe ist massgebend für die Auswahl zur *παιδεία* (II, 376 C) und zum Archontenstande (III, 412 C), und unter Berufung auf die künstliche Zuchtwahl (V, 459 B *εἰ μὴ οὕτω γεννᾶται, πολύ σοι ἡγεῖ χεῖρον ἔσεσθαι τό τε τῶν ὀρνίθων καὶ τὸ τῶν κυνῶν γένος . . . καὶ τῶν ἄλλων ζώων*) auch für die Ehegesetzgebung.

[2]) Die Staatslehre des Aristoteles I, 116.

[3]) Das Primitive seines Naturalismus kündigt sich (wie früher bei der *φυλάκων ἐκλογή* II, 375 A ff.) schon durch den Recurs auf das Thierleben an (451 DE).

lichen *φύσις* ein Recht zurückzuerobern, das normale Verhältniss zwischen Mann und Weib wieder herzustellen, und da wäre die Menschenfurcht übel angebracht gewesen. Die Indignation über die Missachtung der Rechte der *φύσις* führte ihm die Feder und machte sich Luft in einem Ausfall gegen die *ἀντιλογικὴ τέχνη* (453 E), das *κατ' αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν* (454 A), wovon das Denken umstrickt am Ende sich immer weiter und weiter von der Wirklichkeit entfernt. Hier soll es nur einen Ausweg geben, das *κατ' εἴδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπισκοπεῖν*[1]), das Eingehen auf die Sache, wobei zu fragen: *τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον* (454 B). So verfahrend würde man leicht zu dem Ergebniss gelangen, dass der Mann als Mann (*διότι ἀνήρ*) und das Weib als Weib (*διότι γυνή*) in Hinsicht auf die *φύσις* einander gleichstehen, durch dieselben specifischen Kräfte auch zu specifisch gleichen Leistungen determinirt seien. Die politische Gleichstellung der beiden Geschlechter ist sonach die berechtigte Forderung der Natur, ein Normalverhältniss, die geschichtliche Entwicklung dagegen der Natur zuwider (456 C *ἀλλὰ τὰ νῦν παρὰ ταῦτα γιγνόμενα παρὰ φύσιν μᾶλλον . . . γίγνεται*).

Man müsste fürwahr blind sein, um dieses unablässige Hervorkehren der *φύσις* (innerhalb weniger Zeilen von 453 A bis 457 B mindestens 25 mal) nicht für ein Wahrzeichen des Platonismus auf dieser Stufe seiner Entwicklung zu halten. Mit grösserer Entschiedenheit, als es im V. Buch der Politeia geschehen, ist kaum je wieder, selbst das Ende des vorigen Jahrhunderts nicht ausgenommen, für die Natur plädirt worden. Fast aus jedem Worte spricht hier die Ueberzeugung, die auch den Spott nicht

---

[1]) Das *κατ' εἴδη διαιρεῖσθαι* macht den Dialogen viel zu schaffen. Aber während dasselbe hier in seiner Anwendung auf die beiden Geschlechter zu dem Resultate führt, dass Mann und Weib das *εἶδος* gemein haben, stellt sich nach dem Politikos das Gegentheil als richtig heraus. vgl. 262 E *κάλλιον δέ που καὶ μᾶλλον κατ' εἴδη καὶ δίχα διαιροῖτ' ἄν, εἰ . . . τὶς τέμνοι τὸ . . . τῶν ἀνθρώπων γένος ἄῤῥενι καὶ θήλει, κ. τ. λ.* Der Sinn des *κατ' εἴδη* war ein anderer geworden. Ob der Phädros sich durch das beigefügte *κατ' ἄρθρα* die Sache klarer zu machen suchte (265 E)?

fürchtet (*τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα*, 452 B), dass um jeden Preis die Natur zu respectiren sei (466 D *καὶ ταῦτα πραττούσας τά τε βέλτιστα πράξειν καὶ οὐ παρὰ φύσιν τὴν τοῦ θήλεος πρὸς τὸ ἄῤῥεν, ᾗ πεφύκατον πρὸς ἀλλήλω κοινωνεῖν*).

Und als mit der Zeit in Plato's Anschauung die Führerschaft im Weltgeschehen von der Physis auf ein anderes überging, und diese selbst wie alles Werden der Verachtung anheimfiel (der Wandel vollzieht sich von V, 472 B an), so schien doch auch in der neuen Ordnung der Dinge ein normatives Princip nicht zu entbehren. Statt der Psyche innezuwohnen und von hier aus die Welt zu gestalten, musste es zur Transscendenz erhoben, aus dem Diesseits der menschlichen Thätigkeit in das Jenseits einer der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* angehörigen Wirkungssphäre versetzt, aus dem psychischen Apriori zu dem unser sittliches Thun überragenden Typus aller Sittlichkeit umgeschaffen werden (vgl. VI, 500 BC *οὐδὲ γάρ που ... σχολὴ τῷ γε ἀληθῶς πρὸς τοῖς οὖσι τὴν διάνοιαν ἔχοντι κάτω βλέπειν εἰς ἀνθρώπων πραγματείας, καὶ μαχόμενον αὐτοῖς φθόνου τε καὶ δυσμενείας ἐμπίπλασθαι, ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὔτ' ἀδικοῦντα οὔτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαί τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι· ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο; ἀδύνατον, ἔφη*).

Welche Bestimmung aber wird der *φύσις* zukommen, nachdem sie ihren normativen Charakter eingebüsst hat, und alle Tugenden bis auf die *ἡ τοῦ φρονῆσαι* sich von ihr zurückgezogen haben (VII, 518 DE *τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν*)? Keine andere, als in denen, die zur höchsten geistigen Reife gediehen sind, den Urgrund aller Wahrheit, alles Seins und Erkennens zu betrachten und sich ihm zu verähnlichen (VII, 519 C). Vordem ein dynamisches Princip, zeigt sie nunmehr ein passives Verhalten, statt thätigen Eingreifens in den Weltlauf ist Contemplation des Welt-

princips ihre Aufgabe geworden [1]). Doch etwas wird sie voraus haben. Den Händeln des alltäglichen Lebens ferne, wird sie ihren Thron *ἐν τῷ καθαρῷ* aufschlagen (VII, 520 D).

Das Gesagte möge für den Augenblick genügen. Die transscendenten ethischen Ideen und das immanente Ethos der ursprünglichen *φύσις* berühren sich in dem Momente der Norm, das sie beide enthalten.

Bei einer zu ihrem specifischen *ἐπιτήδευμα* determinirten *φύσις*, sollte man denken, würde der *παιδεία* nichts zu thun übrig bleiben [2]). Nichtsdestoweniger hat Plato, unkundig der vollen Tragweite seines Princips und abhängig von den Traditionen der sokratischen Schule, geglaubt, auf ihren Dienst nicht verzichten zu dürfen: *πολιτεία ἐάνπερ ἅπαξ ὁρμήσῃ εὖ, ἔρχεται ὥσπερ κύκλος αὐξανομένη· τροφὴ γὰρ καὶ παίδευσις χρηστὴ σωζομένη φύσεις ἀγαθὰς ἐμποιεῖ, καὶ αὖ φύσεις χρησταὶ τοιαύτης παιδείας ἀντιλαμβανόμεναι ἔτι βελτίους τῶν προτέρων φύονται, εἴς τε ἄλλα καὶ εἰς τὸ γεννᾶν, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις* (IV, 424 AB) [3]). Doch kommt dies nur dem kleinsten Theile

---

1) VII, 517 C . . . *μὴ θαυμάσῃς, ὅτι οἱ ἐνταῦθα ἐλθόντες οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν, ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.*

2) Plato zeigt kein Interesse, die Thatsachen der Erfahrung mit seinem Determinismus in Einklang zu bringen, wohl aber ein grosses, sich auf alle Thatsachen, deren er nur immer habhaft werden konnte, zu berufen, um seine Reformvorschläge annehmbar zu machen. vgl. III, 395 CD *ἢ οὐκ ᾔσθησαι, ὅτι αἱ μιμήσεις, ἐὰν ἐκ νέων πόῤῥω διατελέσωσιν, εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.* Desgl. IX, 591 B *ἢ οὐχὶ . . . καὶ ὅλη ἡ ψυχὴ εἰς τὴν βελτίστην φύσιν καθισταμένη τιμιωτέραν ἕξιν λαμβάνει . . . ἢ σῶμα ἰσχύν τε καὶ κάλλος μετὰ ὑγιείας λαμβάνον, τοσούτῳ ὅσῳπερ ψυχὴ σώματος τιμιωτέρα;*

3) vgl. auch II, 377 B *μάλιστα γὰρ δὴ τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι ἑκάστῳ.* IV, 425 BC *κινδυνεύει γοῦν . . . ἐκ τῆς παιδείας, ὅποι ἄν τις ὁρμήσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἑπόμενα εἶναι· ἢ οὐκ ἀεὶ τὸ ὅμοιον ὂν ὅμοιον παρακαλεῖ;* — Auch auf III, 409 D könnte man sich berufen: *ἀρετὴ δὲ φύσεως παιδευομένης χρόνῳ ἅμα αὑτῆς τε καὶ πονηρίας ἐπιστήμην λήψεται.*

des Staatsganzen zu Gute, und die Schranken deterministischer Absonderung bestehen im Uebrigen fort. Mitunter hat es zwar den Anschein, als wolle Plato sich zu freieren Anschauungen erheben, aber es ist ihm damit nicht Ernst. Auf der Menschheit Höhen wandelnd, kümmern ihn nur die wenigen Auserlesenen. Von ihrem Fortschritte, dachte er, würde auch die Masse nicht unberührt bleiben[1]). Noch um ein beträchtliches exclusiver als der Charakterbildner[2]) des zweiten und dritten verfährt der Pädagoge des siebenten Buches.

Trotz des Beitrages also, den die *παιδεία* zur menschheitlichen Entwicklung liefert[3]), indem sie alternirend mit der *φύσις* vollkommenere Daseinsformen schafft, werden wir daran festzuhalten haben, dass in letzter Instanz die *φύσις* allein entscheidet sowohl über die Thätigkeit und den Beruf, als auch über das Glück des Einzelnen (IV, 421 C *ἐατέον ὅπως ἑκάστοις τοῖς ἔθνεσιν ἡ φύσις ἀποδίδωσι τοῦ μεταλαμβάνειν εὐδαιμονίας*). Das Gesetz, nach welchem einem Jeden das Maass seines Glückes zugemessen wird, ist das Grundgesetz der determinirten und differenzirten Naturen: *εἷς ἓν κατὰ φύσιν*. Solange sich das Individuum normal bethätigt, was immer einen gewissen Connex mit dem Staatsganzen voraussetzt, hat es auch Theil an der Eudämonie des Ganzen. Jede widernatürliche Bethätigungsweise der individuellen Kräfte hingegen zerstört das Glück des Ganzen,

---

[1]) Mit „dem kleinsten Theile“ (*τῷ σμικροτάτῳ ἄρα ἔθνει καὶ μέρει* IV, 428 E) glaubte er Alles durchsetzen zu können, daher heisst es auch IV, 423 E *ἐὰν γὰρ εὖ παιδευόμενοι μέτριοι ἄνδρες γίγνωνται, πάντα ταῦτα ῥᾳδίως διόψονται κ. τ. λ.*

[2]) vgl. IV, 424 D; 427 A; besonders aber VII, 522 A *ἀλλ' ἄρα μουσικὴ ὅσην τὸ πρότερον διήλθομεν; ἀλλ' ἦν ἐκείνη γε ... ἔθεσι παιδεύουσα τοὺς φύλακας, κατά τε ἁρμονίαν εὐαρμοστίαν τινά, οὐκ ἐπιστήμην, ... μάθημα δὲ πρὸς τοιοῦτόν τι ἀγαθὸν ... οὐδὲν ἦν ἐν αὐτῇ.*

[3]) Im Ausdrucke wird oft *παιδεία* durch *τροφή* vertauscht (nur selten bezeichnet letzteres ausschliesslich die körperliche Pflege), vgl. III, 410 D; IV, 430 A; 441 A; 442 E; VI, 491 E; 492 A; 495 A. An einer Stelle, III, 407 C, wird *φύσις* mit *δίαιτα* in Zusammenhang gebracht: *τοὺς μὲν φύσει τε καὶ διαίτῃ ὑγιεινῶς ἔχοντας τὰ σώματα.*

und damit zugleich das eigene, welches im Ganzen wurzelt. Aus der Ungleichheit der Naturen folgt die Ungleichheit des für sie erreichbaren, in ihrem individuellen Dasein, oder da eben Alle durch ihre *φύσις* Glieder eines bestimmten *ἔθνος* oder *γένος* werden, in der Zugehörigkeit zu diesem ihrem Stande zu verwirklichenden Glückes[1]). Nur so wahrt sich Jeder das *σχῆμα* seines Berufes[2]) und gewinnt auf der einen Seite, während er auf der andern verliert. Für die Lebensgenüsse tauscht er ein Ehre[3]) und ein Leben, seliger als das der olympischen Sieger[4]). Umgekehrt, wer auf den Vorrang verzichten muss, den entschädigt ein gemächlicheres Dasein, Eigenthum und Familie[5]).

Diesem realistischen Eudämonismus huldigte Plato, bis ihn die Entdeckung des Werthes der *οὐσία* (VI, 485 AB) auf andere Gedanken brachte[6]). Selig ist nur „das seligste Sein", und wen dieses zu seiner Beschauung emporzieht[7]). Der Täu-

---

[1]) IV, 420 B *οὐ μὴν πρὸς τοῦτο βλέποντες τὴν πόλιν οἰκίζομεν, ὅπως ἕν τι ἡμῖν ἔθνος ἔσται διαφερόντως εὔδαιμον, ἀλλ' ὅπως ὅτι μάλιστα ὅλη ἡ πόλις.* 420 D *καὶ δὴ καὶ νῦν μὴ ἀνάγκαζε ἡμᾶς τοιαύτην εὐδαιμονίαν τοῖς φύλαξι προσάπτειν, ἣ ἐκείνους πᾶν μᾶλλον ἀπεργάσεται ἢ φύλακας.*

[2]) IV, 421 A *ἂν σοι πειθώμεθα, . . . ἔσται . . . οὐδεὶς οὐδὲν ἔχων σχῆμα, ἐξ ὧν πόλις γίγνεται.*

[3]) Auch dass die Ehre sich auf die *φύσις* zu gründen habe, ist Plato's Meinung. vgl. III, 415 C *τὴν τῇ φύσει προσήκουσαν τιμὴν ἀποδόντες.* Es handelt sich an dieser Stelle um die Versetzung aus der höheren in die niedere Kaste, und umgekehrt. Ueber die für die Wackeren in Aussicht gestellten Ehren vgl. V, 468 BC.

[4]) V, 465 D *ζήσουσί τε τοῦ μακαριστοῦ βίου ὃν οἱ ὀλυμπιονῖκαι ζῶσι μακαριώτερον.*

[5]) IV, 419 *οἷον οἱ ἄλλοι ἀγρούς τε κεκτημένοι καὶ οἰκίας οἰκοδομούμενοι καλὰς καὶ μεγάλας, κ. τ. λ.*

[6]) *τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν, ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς οὐσίας τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς.*

[7]) VII, 526 E *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν* (scl. *ψυχήν*) *παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν.* Dass auch im Fortgange von den Schlusscapiteln des fünften Buches zum sechsten und siebenten die Anschauungen im Einzelnen mannigfach wechseln, ist mir nicht unbekannt. Plato hat schrittweise das Reich übersinnlicher Wahrheit erobert und dem Geiste tributpflichtig gemacht. Das letzte Glied im Gedankengange der Politeia ist meiner Ansicht nach

schung ergeben und an nichts Besseres gewöhnt, fühlt die Menge ihr Elend nicht: *τί οὖν; ἀναμιμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε ξυνδεσμωτῶν οὐκ ἂν οἴει ἑαυτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δ' ἐλεεῖν; καὶ μάλα* (VII, 516 C). Nicht mehr die *φύσις* als solche vertheilt mithin wie früher die Loose des Glückes, muss doch auch sie das an ihr „dem Werden Verwandte" der Scheere überlassen, nur „das Göttliche" an ihr, die Denkkraft, die auch den Leib überdauert[1]), hat Werth und schöpft beseligende Wonne (*ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος* VII, 521 A) aus dem Verkehre mit der reinen Oberwelt[2]), indess ihr das *τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι* nur Schmerz bereitet, wiewohl auch dieses von Zeit zu Zeit noththut, um Schlimmeres zu verhüten[3]).

Der Garantien, die Plato ehedem für die Erhaltung und Erweiterung des menschlichen Glückes geschaffen hatte, bedurfte es in dem neuen Zustande der Dinge nicht mehr, wo die einzige, allerdings nur schwer zu beschaffende Garantie im Wissen lag, und es nur durch einen mühsamen Lehrcursus dem Menschen möglich sein sollte, jene Befriedigung zu finden, die früher so leicht und für Jeden lediglich durch die richtige Schätzung seiner Kräfte zu erkaufen war.

Der Illusion einer im steten (sittlichen) Fortschritt begriffenen Menschheit[4]) aber hatte er schon vor der für seine

---

dieses, dass die Wahrheit eine ewige Geltung habe, oder dass es eine unabänderliche überirdische Ordnung gebe. Man vgl. VII, 525 ABC; 526 B; 527B; 529E; 530B. Doch tritt dies aus einzelnen Stellen selbst nicht einmal so deutlich als aus der ganzen Ideenfolge hervor.

1) VII, 518 E *ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα, ὃ τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν.* 519 A *τοῦτο μέντοι . . . τὸ τῆς τοιαύτης φύσεως εἰ ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰ τῆς γενέσεως ξυγγενῆ κ. τ. λ.*

2) vgl. VI, 496 C *οἱ γενόμενοι καὶ γευσάμενοι ὡς ἡδὺ καὶ μακάριον τὸ κτῆμα* (scl. *τῆς φιλοσοφίας*).

3) VII, 520 C *ξυνεθιζόμενοι γὰρ μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι.*

4) vgl. IV, 424 A.

Weltanschauung, und wir dürfen sagen, auch für sein weiteres geistiges Schaffen verhängnissvollen Entdeckung der *οὐσία ἀεὶ οὖσα* entsagt. Im achten und neunten Buche der Politeia (zwei Bücher, die sich Krohn zufolge nicht an der ihnen zukommenden Stelle im Werke befinden,) hat Plato sich selbst desavouirt durch die Erklärung, dass auch das Vollkommenste eine ihm von der Natur gezogene Grenze habe[1]). Ein Zeichen seiner Grösse aber ist es, dass er auch dem Verfalle Gesetzlichkeit beizulegen und in sorgsamer Beobachtung des Ethos im Einzelnen wie in den Staatsformen mit Hülfe der *φύσις* zu begründen wusste[2]).

Auch im Menschengeschlechte herrscht neben der *εὐγονία* die *ἀφορία*, und hier hat alle Klugheit ein Ende. Gegen die Naturnothwendigkeit ringt man *λογισμῷ μετ' αἰσθήσεως* vergebens. Das

---

[1]) VIII, 546 A *χαλεπὸν μὲν κινηθῆναι πόλιν οὕτω ξυστᾶσαν· ἀλλ' ἐπεὶ γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν, οὐδ' ἡ τοιαύτη ξύστασις τὸν ἅπαντα μενεῖ χρόνον, ἀλλὰ λυθήσεται.*

[2]) Ueber die Bedeutung von *ἦθος* und *ἤθη* in der Politeia ist folgendes zu bemerken: das *ἦθος* wurzelt in der *φύσις*, oder vielmehr das *ἦθος* ist die *φύσις*, unter einem bestimmten Gesichtspunkte ihrer Bethätigung betrachtet. vgl. II, 375 DE. Was dem *ἦθος* entspricht, ist *κατὰ φύσιν*. „Charakter" gibt am besten den platon. Gedanken wieder (vgl. III, 400 DE), wenn wir dabei das sittliche Moment betonen; ebenso vgl. III, 401 AB. Die paradeigmatische Bestimmung desselben bringt zur Geltung III, 409 D *ἀγνοῶν ὑγιὲς ἦθος, ἅτε οὐκ ἔχων παράδειγμα τοῦ τοιούτου*, und nach dem VI, 484 C Gesagten scheint das *ἦθος* auch 490 C dieses Merkmal noch nicht von sich abgestreift zu haben. Den Einfluss der *παιδεία* (*τροφή*) auf die Bildung des *ἦθος* erkennen VI, 492 E; 496 B an. Wenn VIII, 549 A von einem *ἦθος πολιτείας* geredet wird, so bürgt für die psychologische Fassung 544 D. Sonst ist hierfür *ἤθη* gebräuchlicher, mit der Nebenbedeutung der verschiedenen Richtung, welche das *ἦθος* im Individuum und im Staate nimmt, vgl. a. a. O., auch VIII, 557 C (wo ein Wortspiel mit *ἄνθεσι — ἤθεσι*); 558 D; 561 E; 571 C; 572 D; vgl. *ἤθη* in III, 402 D; 409 A (*κακῶν ἠθῶν*); IV, 424 D (*τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα*, wie VI, 497 C *τά τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων*); IV, 435 E (*εἴδη τε καὶ ἤθη*, wo die Uebersetzung von Müller „Vermögen und Sinnesweisen" falsch ist, denn *εἶδος* bedeutet in der Politeia nicht „Vermögen"); VI, 500 D (*μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι* zeigt, dass das paradeigmatische Wesen dem *ἦθος* fehlt; dasselbe kommt dem *θεῖον καὶ κόσμιον* über dem Menschen zu, während es II, 375 E hiess *φύσει τὸ ἦθος*); 501 AC bestätigt das zu 500 D Bemerkte.

S o l l des Geschehens — *δέον* — weicht dem ehernen M u s s. Plato glaubte vermitteln zu können. Er dachte sich, dass es einen *καιρός* für das *ξυνοικεῖν* gäbe, und diesen im Auge zu behalten, hatte er der Weisheit der *ἡγεμόνες πόλεως* (wie sie nunmehr heissen) anempfohlen [1]). Aus menschlicher Schwäche übersehen sie diesen *καιρός*, und von demselben Augenblicke an beginnt die *λύσις*, die Auflösung ihr Werk (VIII, 546 D).

Die Revolution (*στάσις*) der Regierungsgewalten zieht die ganze *πολιτεία* in Mitleidenschaft [2]). Alles kommt in Bewegung durch die des kleinsten Theiles. In dem Sterben des Vollkommenen, in dem Sichselbstüberleben aller, auch der höchsten Daseinsformen liegt ein t r a g i s c h e s Moment. Mysteriös sollen darum die Musen den Hergang melden; *τραγικῶς* sollen sie reden *ὡς πρὸς παῖδας ἡμᾶς* (VIII, 545 E).

Eine Formel, die sogenannte platonische Zahl enthüllt das Gesetz für die menschliche Zeugung (VIII, 546, A B C). Wann immer nun aus Unbekanntschaft mit derselben das *ξυνοικεῖν παρὰ καιρόν* erfolgt, rächt es sich an der *φύσις* der hieraus Entsprossenen. Das neue Geschlecht leidet an einem unheilbaren N a t u r f e h l e r; es sind weder *εὐφυεῖς* noch *εὐτυχεῖς*, sie bleiben darum auch hinter den Anforderungen ihres Berufes zurück, denn sie waren dessen nicht würdig (546 D *ὄντες ἀνάξιοι, εἰς τὰς τῶν πατέρων αὖ δυνάμεις ἐλθόντες*). —

Ueber dem farbenreichen Gemälde, welches in diesen Büchern vor uns entrollt wird, darf man jedoch nicht die A b s i c h t übersehen, die Plato dabei leitete. Was wollte er? Um es kurz zu sagen, die G e s c h i c h t e verstehen oder den in der Menschenwelt sich vollziehenden Process des Werdens aus den Kräften der Seele begreifen. Alles, was im Staatsganzen geschieht (denn ohne dasselbe geschieht nach griechischer Auffassung überhaupt nichts), wurzelt in der Einzelseele. Aus ihr weben sich die Gebilde zusammen, welche die Wirklichkeit ausfüllen. Ihre Gesetze sind

---

1) V, 459.

2) VIII, 545 D *πᾶσα πολιτεία μεταβάλλει ἐξ αὐτοῦ τοῦ ἔχοντος τὰς ἀρχάς, ὅταν ἐν αὐτῷ τούτῳ στάσις ἐγγένηται.*

die Gesetze der Geschichte, und nichts ist in dieser vorhanden, was nicht auch in der Seele thätig ist. In diesem Gedanken empfängt die platonische *φύσις* eine welthistorische Bedeutung. Nichts ohne sie und Alles mit ihr im Kleinen wie im Grossen bis hinauf zu der weltgeschichtlichen Bewegung! Aus dem Ethos der Staatsbürger gehen die Staatsverfassungen hervor[1]). Auf jede Veränderung im menschlichen Ethos folgt eine solche in der Staatsform, wie auf die Ursache die Wirkung folgt. Je nach der Art, wie die Seelenkräfte functioniren, gestaltet sich die Geschichte, die eben ihre Resultante ist. Ist die Functionirung eine normale, mit anderen Worten, greift jede einzelne Seelenkraft gerade an der Stelle in das Triebwerk der Seelenthätigkeiten ein, die ihr gemäss ihres ethischen Werthes zukommt, so ist nicht blos das Ergebniss in der Einzelseele ein normales zu nennen, sondern auch das Gesammtergebniss aller normal functionirenden Seelenkräfte verdient diesen Namen, und dieses ist eben nach Plato diejenige Staatsform, bei welcher Jeder das Seinige thut, mithin seinerseits wieder an der Stelle in das Triebwerk des Staates (sagen wir Geschichte) eingreift, die seiner *φύσις*, seinem ethischen Charakter entspricht. Keine der bestehenden Staatsformen findet Gnade in Plato's Augen. Sie zeigen alle Symptome der Krankheit. Der einzige gesunde Zustand lebt nur sein Leben im Geiste des einen, der *ὥσπερ ἀπὸ σκοπιᾶς* gesehen hat, wie schlimm es mit der Wirklichkeit bestellt ist: *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας, τέτταρα δ'ἐν αὐτοῖς ἄττα ὧν καὶ ἄξιον ἐπιμνησθῆναι* (IV, 445 C).

Auf Erden nichts als Verfall, eine im Sinken begriffene

---

[1]) VIII, 544 DE *οἶσθ' οὖν . . . ὅτι καὶ ἀνθρώπων εἴδη τοσαῦτα ἀνάγκη τρόπων εἶναι, ὅσαπερ καὶ πολιτειῶν; ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἳ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται;* — Es hat diese Frage Plato's eine grosse Aehnlichkeit mit der von Ihering (Geist des röm. Rechts, I, 3. Aufl., 105) gestellten: Wenn Recht und Staat nicht im Individuum ihren innerlichen Grund hätten, wenn nicht schon jede vorstaatliche Gemeinschaft der Familien und Geschlechter eine rechts- und staatsbildende Kraft in sich trüge: woher wäre denn Recht und Staat in die Welt gekommen?

Menschheit, in der das Schlechtere das Schlechte ablöst, und im Herzen des Denkers die Norm (*φύσις*).

Mit ungewöhnlichem Takte für psychologische Analyse hat Plato die einzelnen Seelenkräfte, die ihrem Wesen nach sittliche Kräfte sind, auseinandergenommen, betrachtet, moralisch geläutert, und dann, nachdem er die Ueberzeugung gewonnen, dass jede einzelne Kraft leisten könne, was sie zu leisten habe, sie wieder zum Seelen- und Staatsgefüge zusammengesetzt, und die schönste Seelen- und Staatsharmonie war entstanden[1]). Wenn er darum eine um die andere der normwidrigen Formen in Seele und Staat durch irgend einen Fehler in der Functionirung sich entwickeln lässt, so ist dies in hohem Grade folgerichtig und von seinem Standpunkte aus unanfechtbar. Anfechten lässt sich dagegen, und mit Recht, die inconsequente Durchführung des (VIII, 544 D E) angekündigten Princips. Es ist genau derselbe methodologische Fehler, dessen wir schon oben gedachten. Aus der Zahl und Art der Staatsformen wird auf die Zahl und Art des menschlichen Ethos geschlossen. Das Gleichniss von den grossen nnd kleinen Lettern schwebte ihm auch hier vor. Selbst der Ausdruck (*ὡς ἐναργέστερον ὄν*, 545 B) lässt dies vermuthen. Und so tritt unvermerkt an die Stelle des Causalverhältnisses die Analogie[2]). Jede Staatsform wird zuerst in ihrer Entstehung und

---

[1]) IV, 443 DE *μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, κ. τ. λ.*

[2]) Daraus entsprang die Meinung, Plato habe sich den Staat als einen Menschen im Grossen vorgestellt, was sonach nur bis zu einem gewissen Grade zutreffend ist. vgl. Trendelenburg, Naturrecht, 2. Aufl., 336: Die Charaktere der Verfassungen sind wie [sollte heissen: stammen aus dem] der Charakter eines Menschen und beide in Wechselwirkung begriffen [ein secundäres Moment], mit psychologischer Nothwendigkeit entartend, wenn sie einmal von dem an sich Guten, von dem Gehorsam der Begierden und des Muthes gegen die Vernunft, von dem Gehorsam der Erwerbenden und Krieger gegen die Regierenden selbstsüchtig abgefallen sind, u. s. w.

Gestaltung, unabhängig vom individuellen Ethos, als Fortbildung und Verschlechterung der jedesmal vorhergehenden erklärt, das Wirkliche aus dem Wirklichen, könnte man sagen, wäre nicht das erste, aus dem sich alles Uebrige weiterentwickelt, ein Nichtwirkliches, nämlich die von Plato supponirte *κατὰ φύσιν πόλις*. Nachträglich richtet er dann sein Augenmerk auf die einer jeden äusseren Form entsprechende innere. Damit kehrt sich das richtige Verhältniss um, und so giebt Plato selbst wieder seine Errungenschaft preis. Die Ahnung war hier, wie so oft bei diesem Denker, dem Vermögen vorausgeeilt.

Das dreifache *εἶδος* der Seele ist im gewissen Sinne das Apriori aller Geschichte, die Form, in die sich alle Erscheinungen wohl oder übel einfügen müssen, in der Weise, dass zuerst ein Bild des factischen Zustandes entworfen und hintendrein constatirt wird, dass derselbe der Ausdruck eines so oder so beschaffenen psychischen *εἶδος* sei. Das Abnorme besteht immer darin, dass ein solches *εἶδος* tonangebend geworden ist, welchem diese Rolle *κατὰ φύσιν* nicht zukommt. Weil aber diese *εἴδη* in ihrer Dreizahl nicht ausreichen, um alle Staatsformen zu erklären, so hat Plato durch eine Theilung des untersten *εἶδος* diesem Mangel abgeholfen und zum Ueberfluss noch als Agens der Demokratie die *ἐξουσία ποιεῖν ὅ τί τις βούλεται* (VIII, 557 B) bestellt und für die Tyrannis sich auf die Erfahrungsthatsache berufen, dass die Gegensätze einander berühren (VIII, 563 E).

Soviel über die Physis, wie sie als Eins mit der nach ethischem Gesetze gebildeten Psyche, der Vervollkommnung fähig und berufen, gestaltend in den Weltlauf einzugreifen (IV 435 E. VIII 544 D), sich uns ergeben hat[1]). Die Ungleichheit der in-

[1]) Eine andere Seite dieser ethisch gestaltenden, auch die Welt der Formen zu einem Spiegelbilde des Ethos umschaffenden Thätigkeit der psychischen *φύσις* wird III, 401 A hervorgehoben: *ἔστι δέ γέ που πλήρης μὲν γραφικὴ αὐτῶν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία, πλήρης δὲ ὑφαντικὴ καὶ ποικιλία καὶ οἰκοδομία καὶ πᾶσα αὖ ἡ τῶν ἄλλων σκευῶν ἐργασία, ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμά-*

dividuellen Naturanlagen indess, welche im Exordium der platonischen Verhandlungen über den Staat die wichtigste aller Institutionen, die der Arbeitstheilung[1]), begründen half und später namentlich der Ständeeintheilung[2]) zur Directive diente, insofern in der Form der gold-, silber- und eisenhaltigen Naturen verschiedene Menschenspecies bezeichnet und unterschieden werden, legt um so mehr die Frage nahe, wie nach Plato's Dafürhalten nicht blos diese Ständeordnung zu rechtfertigen, sondern überhaupt das individuelle Sein in seiner Eigenart zu verstehen sei.

Um das Auseinandertreten der Staatsglieder in die Klasse der *ἄρχοντες, στρατιῶται* und den Rest (*ἡ ἄλλη πόλις*)[3]) zu verdeutlichen, greift Plato zum Mythos, zu einer phönicischen Sage: *ἡ γῆ αὐτοὺς μήτηρ οὖσα ἀνῆκε* (III, 414 E), d. h. die Ungleichheit existirt, sie soll in Liebe ausgeglichen werden: *καὶ νῦν δεῖ ὥς περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ τῆς χώρας ἐν ᾗ εἰσὶ βουλεύεσθαί τε καὶ ἀμύνειν αὐτούς, ἐάν τις ἐπ' αὐτὴν ἴῃ, καὶ ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι* (III, 414 E). Alle sind Brüder.

Die Entwicklung, das Werden ist ein dunkles Gebiet; ein Traumreich (*ὥσπερ ὀνείρατα*). Das Gewordene, das Resultat der Entwicklung, liegt klar vor Augen. Das eine gehört unter die Erde (*ὑπὸ γῆς ἐντός*), das andere liegt offen und Jederman zu-

---

των φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν· ἐν πᾶσι γὰρ τούτοις ἔνεστι εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη· καὶ ἡ μὲν ἀσχημοσύνη καὶ ἀῤῥυθμία καὶ ἀναρμοστία κακολογίας καὶ κακοηθείας ἀδελφά, τὰ δ' ἐναντία τοῦ ἐναντίου, σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, ἀδελφά τε καὶ μιμήματα.

[1]) vgl. IV, 443 C *τὸ δέ γε ἦν ἄρα . . . εἴδωλόν τι τῆς δικαιοσύνης, τὸ τὸν μὲν σκυτοτομικὸν φύσει ὀρθῶς ἔχειν σκυτοτομεῖν καὶ ἄλλο μηδὲν πράττειν, τὸν δὲ τεκτονικὸν τεκταίνεσθαι, καὶ τἄλλα δὴ οὕτως.*

[2]) Der Terminus dafür ist *γένος* (9 mal) oder *μέρος* (ebensooft) oder *ἔθνος* (4 mal). Auf diese *γένη* vertheilen sich alle *φύσεις*, vgl. IV, 435 B *πόλις γε ἔδοξεν εἶναι δικαία, ὅτι ἐν αὐτῇ τριττὰ γένη φύσεων ἐνόντα τὸ αὑτῶν ἕκαστον ἔπραττεν.*

[3]) III, 414 D. Später (IV, 435 C) werden sie *χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν, φυλακικὸν γένος* genannt. vgl. 434 A *δημιουργὸς ὢν ἤ τις ἄλλος χρηματιστὴς φύσει, κ. τ. λ.*

gänglich zu Tage. Auf Plato's Bild passt am besten der Ausspruch Goethe's: „Der Begriff vom Entstehen ist uns ganz und gar versagt; daher wir, wenn wir etwas werden sehen, denken, dass es schon dagewesen sei[1]).

Wieso nun die eine Klasse zum Herrschen, die andere zum Streiten und die Masse dazu verurtheilt wurde, ein nicht näher bestimmbares Dasein zu führen: dies entzieht sich, einer unterirdischen Entwicklung angehörig, unserer Kenntniss. Wer fähig ist zum Herrschen, hat bei seiner Geburt Gold mitbekommen (und weil er Gold bekommen, ist er befähigt zum Herrschen)[2]). Plato sah richtig, dass im Geschlechtlichen die Lösung des Räthsels liege, aber der deus ex machina musste gleichwohl helfen[3]). Das Licht war da, aber er hatte es nicht in seinem Verstande. Gemildert für das Gefühl wird die Standesungleichheit durch das Bewusstsein der Abstammung von einem gemeinsamen Stammesahnherrn, welches Plato zu wecken bemüht war: *ἅτε οὖν ξυγγενεῖς ὄντες πάντες* (III, 415 A). Die Physis, welche die Trennung schuf, soll auch wieder Frieden stiften[4]).

Noch ahnungsvoller und nicht weniger unbefriedigend lautet die Antwort Plato's auf die andere der oben aufgeworfenen Fragen, auf jene, die den Menschengeist unter allen Zonen und Zeitaltern in die Schranken gerufen, aber stets entweder besiegt zurückgeworfen oder zur Flucht in das Reich nichtssagender Phantasmagorien genöthigt hat. Wie lässt sich die Individualität erklären? Plato hatte die Thatsache zugestanden, aber was that er zu ihrer Aufhellung und Begründung? Die Lösung, die er gegeben, dürfte wohl ebenso gut und ebenso ungenügend

---

[1]) Werke, XXIII, 269.

[2]) III, 415 A.

[3]) *ὁ θεὸς πλάττων κ. τ. λ.* a. a. O.

[4]) Im fünften Buche, Cap. 16, wo Plato das Nationalgefühl nach den Wirren des peloponnesischen Krieges neu beleben wollte, appellirte er gleichfalls an die *φύσις*, die *φύσις Ἑλληνική*. vgl. 470 C *φημὶ γὰρ τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀθνεῖόν τε καὶ ἀλλότριον*, und dann weiter *Ἕλληνας δὲ Ἕλλησιν, ὅταν τι τοιοῦτο δρῶσι, φύσει μὲν φίλους εἶναι, νοσεῖν δὲ κ. τ. λ.*

sein, wie diejenige, welche die indische Philosophie gefunden zu haben sich rühmte. Wenn man im Brahmana der hundert Pfade liest: „Auf dem Begehren beruht des Menschen Natur. Wie sein Begehren ist, so ist sein Streben; wie sein Streben ist, solche That (karman) thut er; welche That er thut, zu einem solchen Dasein gelangt er“[1]), so halte man daneben Plato: *ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου, οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δείμονα αἱρήσεσθε, πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ ξυνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος* (X, 617 DE). Welche von beiden Erklärungen ist besser, welche schlechter? Das seiner Erscheinung nach Determinirte, die *φύσις*, die bewirkt, dass der Mensch sich so bethätigen muss, wie er sich bethätigt, weist hin auf eine vorzeitliche Freiheit, auf eine freie That, *αἰτία ἑλομένου*, einen kâma, um in der Sprache der Inder zu reden, ein Begehren. Die Handlungen des Menschen wären somit als nothwendige Folgen der *φύσις* und zugleich als Thaten der Freiheit zu betrachten. Die letzteren liegen vor dem zeitlichen Dasein, die ersteren gehören der Zeit dieses Lebens an, das selbst aber aus jenem vorzeitlichen Zustande hervorgeht[2]).

Man ist versucht, Kant's Lehre von der empirischen und intelligiblen Freiheit (Charakter) bei Plato vorgebildet zu finden. Beide suchten die Individualität zu erklären oder aus ihrem letzten Grunde abzuleiten. Der eine aber zog dabei alle Erscheinungen, der andere nur diejenigen des menschlichen Lebens in Betracht. Kant's empirischer Charakter entfaltet sich in der Zeit, der intelligible kann nie in der Zeit erscheinen und muss gleichwohl die zeitliche Erscheinung begründen. Der intelligible

---

[1]) Oldenberg, Buddha, 49.

[2]) Mit weit weniger Tiefe ist diese Frage in den Gesetzen behandelt, vgl. X, 904 BC *τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποιοῦ τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστου ἡμῶν τὰς αἰτίας* (scl. *ὁ βασιλεύς*)· *ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ.* Die Ansicht des Aristoteles steht der hier vorgetragenen am nächsten. vgl. Eth. Nik. III, 7 p. 1114, b, 22 und sonst öfters.

Charakter ist frei, der empirische unfrei, und dennoch soll Unfreiheit, bedingte Causalität und Gesetzmässigkeit aus der Freiheit, der unbedingten Causalität entspringen. Wäre diese intelligible Ursache zu begreifen, so würde es möglich sein, einzusehen, wesshalb der eine diesen, der andere jenen Charakter, diese oder jene Individualität besitzt. Mit diesem Probleme sind wir an die Grenzpfähle menschlicher Erkenntniss herangerückt. Sicher aber wird man Plato und die ihm verwandten Denker Indiens milder beurtheilen, wenn man sich die Anstrengungen vergegenwärtigt, welche die uns der Zeit nach am nächsten stehenden Philosophen machten, solche zumal, die mit der Schärfe des Geistes die Tiefe verbanden.

Im zehnten Buche der Politeia nimmt Plato einen frischen Anlauf, den allen bisher erwähnten Vorstellungen zu Grunde liegenden Begriff der Physis auch auf dasjenige zu übertragen, was das ideale Prius oder die mustergültige Form des menschlichen Schaffens (*ποιεῖν*, *δημιουργεῖν*)[1]) ist. In der Natur (*ἐν τῇ φύσει*, 597 B C)[2]) existirt für alles von uns mit

---

[1]) Jedes *ποιεῖν* hat ein *πράττειν* zur Voraussetzung. Ersteres bezeichnet die gestaltende Thätigkeit, letzteres die Thätigkeit überhaupt, welche ihrerseits einzig und allein die *φύσις* zu ihrem Prius hat. Eine Unterscheidung macht Plato, und will man derselben gewahr werden, so braucht man nur die ersten Cap. des X. Buches der Politeia mit Cap. 11 des II. (besonders 370 BCD) zu vergleichen. *πράττειν* kann durch *ἐπιτηδεύειν* ersetzt, und da es die Thätigkeit als solche zur Geltung bringt, überall gebraucht werden, wo der Nachdruck auf dieser liegt, vgl. IV, 434 A.

[2]) Ausser diesen Stellen kommt *ἐν τῇ φύσει* in der Politeia nur noch VI, 485 B (mit *ἔχειν*) vor, wo es den Inbegriff aller den *φιλόσοφος* zierenden Eigenschaften bedeutet, und IX, 584 D, wo es zur Bezeichnung des objectiven Seins (vielleicht auch ganz absichtlos) steht. — Dass die X, 596 A erwähnte *εἰωθυῖα μέθοδος* eine Beziehung auf andere Platonische Schriften zulasse oder gar nöthig mache, will mir nicht einleuchten. Es ist von dem allgemein bekannten Klassificiren durch das nomen substantivum (*ταὐτὸν ὄνομα*) die Rede. Der Meinung Krohn's (Platon. Frage, 122 f.) beizupflichten, dass mit der *εἰωθυῖα μ.* einfach nur die Fortsetzung des zuerst auf die Seele angewandten Verfahrens „in Bezug auf die ganze Natur“ angedeutet werde, davon hält mich zwar nicht die Ansicht ab, welche Peipers (Ontol. Platon.,

demselben Namen Benannte irgend eine Form (*εἶδός τι*), eine substantiale Gestalt (*ἰδέα*, 596 B; *τὸ ὄν* 597 A; *ὃ ἔστι*, *ὄντως οὖσα* scl. *κλίνη*, 597 CD), oder ein feststehender Typus für die bildnerische Thätigkeit (596 B), an dessen Hervorbringung der Mensch keinen Antheil hat (Plato führt das Vorhandensein eines solchen auf den in der *φύσις* thätigen göttlichen *φυτουργός* zurück, vgl. 597 B C D), der vielmehr umgekehrt dem menschlichen Schaffen durchaus unentbehrlich ist (596 B). Die Naturform (das *εἶδος* ... *ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη*) bleibt (*ὃ ἔστι*), ist ein *τὸ ὄν*, vollkommen oder vollendet in ihrem Sein (*τελέως ὄν*), während die Kunstform (*κλίνη τις*) sich verändert (*ὂν δὲ οὔ*), im Vergleich mit jener nur ein *τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν* ist, an die

583) vertritt, wonach das X. Buch der Politeia das V. und VI. Buch voraussetze. Denn VI, 507 B, welche Stelle ohne den Zusatz *καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαί φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὔ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ* als Vorläufer von X, 596 A angesehen werden könnte, beweist gerade durch diesen Zusatz, dass auch das *κατ' ἰδέαν μίαν ἑκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες* auf einem anderen Boden gewachsen sein muss, als das *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι*. Und ist das *ἓν ἕκαστον* vielleicht gleichbedeutend mit dem *αὐτό*? — Indessen ist Peipers im Rechte, wenn er (a. a. O., 582) Krohn in Erinnerung ruft: *εἰώθαμεν τίθεσθαι εἶδος* non est nomine *εἴδους* appellare. Aus dem Gebrauche von *εἶδος* (dessen mannigfache Bedeutungen in der Politeia Krohn selbst allenthalben nachgewiesen hat) kann noch nicht geschlossen werden auf den der Theorie des *εἶδος πού τι ἓν ἕκαστον τίθεσθαι*. Allein die Meinung Krohn's, nach welcher das Verfahren des X. Buches in Beziehung zu bringen sei zum IV. Buche, dürfte schwer zu beweisen sein. Das Einzige, was, wie ich glaube, zu ihren Gunsten spricht, ist 595 B *ἐπειδὴ χωρὶς ἕκαστα διῄρηται τὰ τῆς ψυχῆς εἴδη*, auf welche Worte mir mit Krohn das voraufgehende *νῦν καὶ ἐναργέστερον* hinzuweisen scheint, während Peipers (a. a. O., 581) in ihnen nichts weiter als eine admonitio qua lectorem ad priora relegat wahrnehmen will. Wenn Peipers aber ferner (a. a. O., 599) hinsichtlich des Gebrauches des Terminus *φύσις* im X. Buche bemerkt: eam enim *φύσιν* quae vulgo appellaretur propterea tantum bonitatis et pulchritudinis ostendere, quod a vera *φύσει* contineretur, so ist zu erwiedern, dass Plato nicht die gewöhnliche *φύσις* im Auge habe, vielmehr den idealen Begriff derselben, dass aber diese vera *φύσις* nicht etwa die gewöhnliche zusammenhalte (ihretwegen verliert Plato in der Politeia überhaupt kein Wort), sondern nur für die typischen Formen des menschlichen Schaffens die Bürgschaft leiste.

Vollkommenheit der Natur nie hinanreicht (*ἀπὸ τῆς φύσεως, ἀπὸ τῆς ἀληθείας*)[1]. Es sind dieser Typen so viele und verschiedene, als es Arten von Dingen (*σκευή*) oder kunstgewerblicher Thätigkeit giebt (596 B C). In diesen Arttypen hat sich das wahre Wesen der Dinge (*ἀλήθεια*, 597 E; 599 D; *αὐτὸ τὸ ἐν τῇ φύσει*, 598 A; *τὸ ὂν ὡς ἔχει* im Gegensatze zu dem *φαινόμενον ὡς φαίνεται*, 598 AB) so zu sagen concentrirt: *ταῦτα δὴ ... εἰδὼς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητὴς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν* (597 CD)[2].

Von diesem Begriffe der in einer Hinsicht determinirten und in anderer auch wieder determinirenden Physis, um nur das Hauptmerkmal an derselben hervorzuheben, sondert sich eine andere Bedeutung ab, die wir gleichfalls in der Politeia an einigen Stellen[3]) vertreten finden, die des intelligiblen Wesens im Gegensatz zum Sinnenschein. Jener Begriff bezeichnete, wie wir sahen, sowohl das Transscendentale an der menschlichen Thätigkeit, als auch das dem menschlichen Schaffen Präexistirende,

---

1) vgl. 597 AE.

2) Der Parmenides hat wohl den Buchstaben, aber nicht den Geist von Resp. X. Die *μέθεξις* bekundet den Versuch, die *εἴδη* in's Transscendente zu erheben, und das *ἐν τῇ φύσει* mahnt, an die Abkunft derselben aus dem Immanenten zu denken, ist jedoch selbst völlig bedeutungslos geworden. vgl. 132 D *μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὧδε ἔχειν· τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.*

3) V, 476 B ... *τάς τε καλὰς φωνὰς ἀσπάζονται ... αὐτοῦ δὲ τοῦ καλοῦ ἀδύνατος αὐτῶν ἡ διάνοια τὴν φύσιν ἰδεῖν τε καὶ ἀσπάσασθαι.* VI, 490 AB ... *οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὃ ἔστιν ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι* ... 493 C ... *τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι·* ... 501 B ... *ἑκατέρωσ' ἀποβλέποιεν, πρός τε τὸ φύσει δίκαιον καὶ καλὸν καὶ σῶφρον καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, καὶ πρὸς ἐκεῖνο αὖ ὃ ἐν τοῖς ἀνθρώποις,* ... VII, 525 C ... *ἕως ἂν ἐπὶ θέαν τῆς τῶν ἀριθμῶν φύσεως ἀφίκωνται τῇ νοήσει αὐτῇ,* ... 537 C *εἰς ξύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.*

das Typische. Dieser hat es nur mit dem Transcendenten allein zu thun, mit jenem intelligiblen Etwas, das wir in seiner Einheit nur intuitiv erfassen und auch so mehr ahnen, als wirklich erkennen.

Der Gebrauch des Wortes in dieser Bedeutung mochte sich für Plato, abgesehen davon, dass sich derselbe an die populäre Ausdrucksweise anlehnte, namentlich durch die III, 401 C von der *φύσις* gemachte Verwendung empfohlen haben[1]. Jedoch besteht zwischen den oben angeführten Stellen und der letztgenannten der Unterschied, dass an dieser die *φύσις* das Ding bezeichnet, wie es sinnlich aufgefasst wird, mithin das Wirkliche oder dasjenige, was im Dinge selbst sein volles Dasein hat und seinen entsprechenden Ausdruck in jeder Form findet, in welcher es zur Verwirklichung gelangt[2].

Alles in Allem genommen, wird demnach die Behauptung nicht mehr als zu gewagt erscheinen, dass in einem ansehnlichen Theile der Politeia kein anderer Begriff als die Physis im Mittelpunkte der Erörterungen stehe, Licht und Wärme spendend nach allen Seiten, und dass derselbe auch in den wegen ihres metaphysischen Gehaltes stets angestaunten Büchern (VI und VII) jene *περιαγωγή* mitgemacht habe, an die bei Plato am ehesten zu glauben, schon das Gleichniss am Eingange des siebenten Buches mir, je öfter ich es betrachte, desto mehr nahelegen will.

---

[1]) . . . *ἀλλ' ἐκείνους ζητητέον τοὺς δημιουργοὺς τοὺς εὐφυῶς δυναμένους ἰχνεύειν τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ εὐσχήμονος φύσιν, ἵν' ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ οἰκοῦντες οἱ νέοι ὠφελῶνται ἀπὸ παντός, ὁπόθεν ἂν αὐτοῖς ἀπὸ τῶν καλῶν ἔργων ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν τι προσβάλῃ ὥσπερ αὔρα φέρουσα ἀπὸ χρηστῶν τόπων ὑγίειαν, καὶ εὐθὺς ἐκ παίδων λανθάνῃ εἰς ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ ξυμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ ἄγουσα;* vgl. 401 E; 402 A. Die *οἰκειότης* hier ist verschieden von der *φύσις οἰκεία τοῦ ἀρίστου* in VI, 501 D.

[2]) vgl. III, 401 B *ἆρ' οὖν τοῖς ποιηταῖς ἡμῖν μόνον ἐπιστατητέον καὶ προσαναγκαστέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ εἰκόνα ἤθους ἐμποιεῖν τοῖς ποιήμασιν, . . . καὶ τοῖς ἄλλοις δημιουργοῖς ἐπιστατητέον καὶ διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο . . . μήτε ἐν εἰκόσι ζώων μήτε ἐν οἰκοδομήμασι μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ δημιουργουμένῳ ἐμποιεῖν κ. τ. λ.*

Um indess nicht des entgegengesetzten Fehlers einer ungerechtfertigten Ueberschätzung, nicht sowohl des Werthes jener Theile der Politeia, wo der Realismus im idealen Gewande seine Triumphe feiert (denn man wird den Werth derselben nicht so leicht überschätzen können), als vielmehr des Begriffes der Physis selbst geziehen zu werden, halte ich für nöthig, zum Schlusse noch folgendes in Erinnerung zu bringen.

Es kam mir nicht im entferntesten in den Sinn, zu bestreiten, dass an einigen Stellen, zunächst im ersten und zweiten Buche vor 370 A, hie und da aber auch in den übrigen Büchern, der Gebrauch des Wortes die Annahme einer besonderen Absicht auf Seiten Plato's nicht im mindesten begünstigt. Im Gegentheile, die *φύσις*, nicht blos ohne jeden idealen Zug, sondern sogar im sophistischen Sinne einer verkehrten Zeitströmung begegnet uns II, 359 B (*ἡ μὲν οὖν δὴ φύσις δικαιοσύνης . . . αὕτη τε καὶ τοιαύτη, καὶ ἐξ ὧν πέφυκε, τοιαῦτα, ὡς ὁ λόγος*), wo das Vorhergehende *τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον*, sowie das *ὡς ἀῤῥωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον* den sittlichen Abgrund erkennen lässt, aus welchem derartige Anschauungen aufstiegen. Hierher gehört auch II 359 C (*ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ καὶ βίᾳ παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμήν*), was so viel heisst als *πάντες φύσει* und den Gegensatz bildet zum folgenden *νόμῳ δὲ καὶ βίᾳ κ. τ. λ.* Es ist der von Plato perhorrescirte Naturbegriff der religiös und sittlich emancipirten gebildeten Kreise Athens. — 367 D (. . . *καὶ ὅσα ἄλλα ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει, ἀλλ' οὐ δόξῃ ἐστί, τοῦτ' οὖν αὐτὸ ἐπαίνεσον δικαιοσύνης*) erhebt sich der Mitunterredner zwar über den sophistischen Standpunkt, aber ohne im Besitze einer ihn überwindenden Erkenntniss zu sein, mehr *θείᾳ φύσει δυσχεραίνων τὸ ἀδικεῖν* als *ἐπιστήμην λαβών*, 366 C, wo nichts im Wege steht, *θείᾳ φύσει* mit Zeller[1]) für gleichbedeutend mit *θείᾳ μοίρᾳ* zu halten. Mit II, 367 E lässt sich Symp. 219 D

[1]) Die Philos. d. Griechen, II, 1, 3. Aufl, 498. (Menon 99 E *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται.*) Man halte Menon 70 A mit Xenoph. Mem. III, 9 § 1 zusammen

und Theät. 142 C vergleichen. Die Stelle ist ohne jede Bedeutung. — II, 381 A (*πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις*) bietet eine geläufige Eintheilung (vgl. X, 601 D), und III, 392 C (... *ὅταν εὕρωμεν οἷόν ἐστι δικαιοσύνη καὶ ὡς φύσει λυσιτελοῦν τῷ ἔχοντι, ἐάν τε δοκῇ ἐάν τε μὴ τοιοῦτος εἶναι*) eine an sich bedeutungslose Erinnerung an das zuerst II, 367 DE aufgestellte Thema, die von Zeit zu Zeit im Verlaufe des Werkes wiederholt wird. — III, 401 A *ἔτι δὲ ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν*, wo ebensogut auch *τὰ σώματα καὶ τὰ ἄλλα φυτά* hätte gesagt werden können. — III, 408 B (*νοσώδη δὲ φύσει τε καὶ ἀκόλαστον*) und 408 E (*καὶ εἶεν μὴ πάνυ ὑγιεινοὶ φύσει*) berücksichtigen nur die körperliche Seite am Menschen (vgl. 407 C). In 408 D (*καὶ δικασταὶ αὖ ὡσαύτως οἱ παντοδαπαῖς φύσεσιν ὡμιληκότες*) dagegen kann *φύσις* mit *ψυχή* vertauscht werden (vgl. 409 A)[1]). IX, 584 D (*νομίζεις τι ... ἐν τῇ φύσει εἶναι τὸ μὲν ἄνω, τὸ δὲ κάτω, τὸ δὲ μέσον;*) findet man die ganz gewöhnliche Auffassung vertreten, und X, 616 D (*τὴν δὲ τοῦ σφονδύλου φύσιν εἶναι τοιάνδε*) dient *φύσις* lediglich zur Umschreibung (s. v. a. Beschaffenheit), und 620 C (*εἰς τεχνικῆς γυναικὸς ... φύσιν*) haben wir *φύσις* in der Bedeutung zu nehmen, die IX 588 C *ἰδέα* hat (s. v. a. Gestalt)[2]).

---

und die hier und dort gegebene Antwort auf dieselbe Frage (auch z. B. Menon 89 B mit Resp. II, 374 E), um zu bestimmen, ob aus dem Menon der wahre Sokrates zu uns redet.

[1]) V, 473 A und VI, 489 B (*ἔχειν φύσιν* s. v. a. es ist natürlich); vgl. 490 D (*ἔχειν λόγον*) und Leg. VIII, 839 D ... *δοκεῖ φύσιν ἔχειν γίγνεσθαι.*

[2]) In IV, 429 D (*ἐκλέγονται ἐκ τοσούτων χρωμάτων μίαν φύσιν τὴν τῶν λευκῶν*) grenzt die Bedeutung an diejenige, welche sonst *γένος* oder *εἶδος* hat. — Ich gebe hier noch folgendes auf den Sprachgebrauch der Politeia Bezügliche in Verbindung mit Analogem in den wichtigsten übrigen Platonischen Schriften. *εὐφυής*: III, 401 C (*εὐφυῶς*); 409 E mit dem Zusatz *τὰ σώματα καὶ τὰς ψυχάς* opp. *κακοφυής* (410 A); V, 455 B, opp. *ἀφυής*; VI, 491 E; 496 B; VII, 535 C; VIII, 546 D neben *εὐτυχής*. — Dazu Symp. 209 B; Phädr. 270 A; Protag. 327 C (mit *εἰς*); Gorg. 485 D; 486 B; Leg. V, 728 C (mit *εἰς*); X, 908 D (im schlimmen Sinne); XII, 964 E; Parm. 135 A. — *αὐτοφυής* (in der Politeia nur im Neutr.) VI, 486 E (*ἣ* (*διάνοιαν*) *ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἑκάστου τὸ αὐτοφυὲς εὐάγωγον παρέξει*). VII, 520 B. Dazu vgl.

Ferner hat Plato, wie man sich leicht überzeugen kann, jenen Begriff der Physis, der ihm auf dem Standpunkte des psychologischen Realismus gute Dienste gethan hatte, nach vollzogenem Wechsel in der Anschauung weder umgangen noch auch in seinem Gebrauche auf jenes für ihn nachmals allein noch werthvolle Intelligible eingeschränkt. Er hatte seinen Grund, den Riss zu verhüllen, durch den das Werk strenggenommen in zwei Werke von ungleichem Umfange zerfiele. Und eines, aber nicht das einzige Mittel, dessen er sich bedient, um den Leser auf den Gedanken zu bringen, als handle es sich nur um eine höhere Auffassung und nicht vielmehr um zwei toto coelo von einander verschiedene Weltanschauungen, war, unmittelbar nachdem er die Perle gefunden hatte, für die er in der Folge Alles hingegeben, die Physis zu Rathe zu ziehen: *ὃ τοίνυν ἀρχόμενοι τούτου τοῦ λόγου ἐλέγομεν, τὴν φύσιν αὐτῶν πρῶτον δεῖ καταμαθεῖν* (VI, 485 A). Allein nicht blos hat sich die Constitution derselben vollständig verändert (vgl. VI, 485 B ff.), sondern, was weit wichtiger ist, der Schwerpunkt ruht statt wie früher in der paradeigmatischen Physis des Subjectes, in der ebenfalls paradeigmatischen des Objectes[1]). Diesem letzteren gegenüber be-

---

αὐτοφυής Soph. 266 B; Leg. VII, 794 A. — *ἐμφύεσθαι*: II, 372 E; VII, 520 B; VIII, 562 E; 564 D; vgl. Polit. 310 A (*διὰ νόμων*); Leg. VII, 792 E; VIII, 836 D (in activer Bedeutung); IX, 853 B; 854 B; 863 B. — *ἔμφυτος*: V, 458 D; X, 610 A; vgl. 618 D (*πάντα τὰ τοιαῦτα τῶν φύσει περὶ ψυχὴν ὄντων καὶ τῶν ἐπικτήτων*). In den übrigen Schriften vgl. Symp. 191 D; Tim. 71 A; Leg. V, 731 DE; VI, 782 E. — *ξύμφυτος* (angeboren): X, 609 A; vgl. Polit. 258 D; 272 E; Phileb. 51 D; Leg. VI, 771 C. *φύειν* mit *φύσις* zusammen: II, 370 A; VI, 489 E; 491 A; 503 B; mit *ψυχή*: VI, 496 B. — *ἀφυής* ausser Resp. V, 455 B nur Protag. 327 C; Leg. VIII, 832 A; Parm. 133 B; *προσφυής*: Phileb. 64 C; 67 A (jedesmal in Verbindung mit *οἰκεῖος*); *ξυμφυής*: Leg. IV, 721 C.

[1]) vgl. ausser den Stellen, in denen *φύσις* die Bedeutung des Intelligiblen angenommen hat (s. oben S. 141 A. 3), VI, 485 A *τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν, ὅτι μηθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσιν δ᾽ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ κ. τ. λ.* Dazu 485 D; 502 D; 503 E; 505 A; 519 C. Ueber *παράδειγμα* vgl. besonders III, 409 AB (*ἔχοντες ἐν ἑαυτοῖς*); VI, 484 C (*ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες*, aber verschieden vom vorigen dadurch, dass dort aus dem Vorhandensein oder Nichtvorhandensein des *παράδειγμα* geschlossen wird auf das Vor-

hauptet zwar scheinbar fort und fort noch eine *φύσις* ihr Recht[1]), die des Philosophen, allein ihr Recht ist ein abgeleitetes, kein ursprüngliches mehr wie früher: *θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται* (VI, 500 CD). Selbst das Charakteristische an derselben, die *ἐπιστήμη* lebt von der Gnade eines höheren und mächtigeren Wesens: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φαθὶ εἶναι* (VI, 508 E).

Plato vertraute, dass Jeder, der seinen Worten mit Aufmerksamkeit folgte, ihn schon verstehen würde, wenn er auch fernerhin noch der alten Terminologie treu blieb. Denn Keinem konnte es entgehen, dass die *φύσις* ihres ehemaligen Vorzugs, das Ethos in seinem wahren Wesen und damit zugleich die gestaltenden Normen für alles äussere Geschehen in sich zu tragen, durchaus entkleidet, und dass das dafür in sie hineingelegte Wissen nicht als Entschädigung *κατ' ἀξίαν* anzusehen sei. Hatte er IV, 443 E die *σοφία* definirt als *τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην*, so stellte er V, 478 A als seine nunmehrige Ansicht auf: *ἐπιστήμη μέν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει.* Musste nicht hieraus und aus so vielem anderen, was näher darzulegen nicht im Plane dieser Schrift liegt, ungeachtet aller Verklausulirungen es Jedem klar werden, dass wir hier vor einer neuen Epoche stehen?

Aber die alten Anschauungen haben sich noch nicht vollständig überlebt, oder wenigstens lässt Plato dies nicht überall durchblicken, und darin liegt das Verfängliche[2]). Anstosserregend kann der Gebrauch des Wortes jedoch unmöglich für denjenigen

---

handensein oder Nichtvorhandensein einer gewissen Kenntniss (vgl. 409 D *ἀγνοῶν ὑγιὲς ἦθος, ἅτε οὐκ ἔχων παράδειγμα τοῦ τοιούτου*), hier hingegen das Nichtvorhandensein eines *ἐναργὲς παράδειγμα* zusammenhängt mit dem *τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου στερηθῆναι τῆς γνώσεως*); VII, 540 A (transscendirt).

[1]) VI, 497 C *τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τά τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδευμάτων.*

[2]) vgl. VI, 484 C; 500 CD; Krohn, der Platon. Staat, 108, 122.

sein, der an dem VI, 485 A Gesagten nicht achtlos vorbeigegangen ist, einer Stelle, die deutlich zeigt, dass Plato sich das Schema des ersten Entwurfes (374 E) zum Muster nahm. Um die einflussreiche Stellung der Physis war es übrigens geschehen, seitdem andere Grössen, das *ἀγαθόν*, das *ὄν*, die *ἀλήθεια* für ihn an die Spitze der weltgestaltenden Bewegung getreten waren. Für den Pfadfinder nach dem übernatürlichen Ziele der Menschheit hatte die Physis ihre Kraft verloren.

Die Frage, die noch zu erledigen ist, lautet darum, ob sie in irgend einer anderen platonischen Schrift sich ihre alte Machtstellung zurückerobert habe. So unwahrscheinlich dies an sich auch ist, da Plato bei seinem unermüdlichen Vordringen zum jenseitigen Lichte unwandelbarer Wahrheit sich selbst gleichsam die Brücken abgebrochen hatte, die ihn ins Diesseits hätten zurückführen können, so wird nichtsdestoweniger mit den einzelnen Plato's Namen tragenden Schriften ein kurzes Verhör vorzunehmen sein.

Der Phädros redet (245 CE; 248 D; 270 C; 277 C) von der *ψυχῆς φύσις*. Auch in der Politeia sind wir ihr begegnet, zunächst IV, 445 AB, wo wir erfuhren, dass diese *φύσις* das wahre Wesen dessen *ᾧ ζῶμεν*, die Tugend und Gerechtigkeit sei. Alsdann war VI, 491 A von solchen *φύσεις ψυχῶν* die Rede, welche ihrer philosophischen Aufgabe nicht gewachsen sind, und daher *πολλαχῇ πλημμελοῦσαι* die Philosophie selbst in Verruf bringen. Endlich X, 612 A, wo die *ἀληθὴς φύσις* der Seele die wahre Natur derselben (*τῇ ἀληθείᾳ*), das Unentstellte an ihr (*οὐ λελωβημένον*), das Reine (*οἷόν ἐστι καθαρὸν γιγνόμενον*), die ursprüngliche Natur (*ἀρχαία φύσις*), wie sie sich für denjenigen darstellt, welcher ihre *φιλοσοφία* ins Auge fasst *καὶ . . . ὧν ἅπτεται καὶ οἵων ἐφίεται* (611 C ff.; vgl. 618 D). Für den Phädros hingegen wird die *φύσις ψυχῆς* durch das Sichselbstbewegen constituirt: *πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον, ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὐτοῦ, ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς* (245 E). Ihr Begriff hat sich von dem einer ethischen Energie

zu dem einer physischen umgestaltet, wennschon die *φιλοσοφία* ihr nicht entzogen ist. Ihre *πάθη τε καὶ ἔργα* sind darum losgelöst vom physischen Ganzen (*ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως*) nicht zu begreifen[1]).

Auch in der methodologischen Behandlung darf die *φύσις ψυχῆς* keine Ausnahme machen von der einer jeden beliebigen *φύσις*[2]). Die Methode ist das divide et impera: *τὸ τοίνυν περὶ φύσεως σκόπει τί ποτε λέγει Ἱπποκράτης τε καὶ ὁ ἀληθὴς λόγος. ἆρ' οὐχ ὧδε χρὴ διανοεῖσθαι περὶ ὁτουοῦν φύσεως, πρῶτον μέν, ἁπλοῦν ἢ πολυειδές ἐστιν, οὗ πέρι βουλησόμεθα εἶναι αὐτοὶ τεχνικοὶ καὶ τοὺς ἄλλους δυνατοὶ ποιεῖν, ἔπειτα δέ, ἐὰν μὲν ἁπλοῦν ᾖ, σκοπεῖν τὴν δύναμιν αὐτοῦ, τίνα πρὸς τί πέφυκεν εἰς τὸ δρᾶν ἔχειν, ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ, ἐὰν δὲ πλείω εἴδη ἔχῃ, ταῦτα ἀριθμησάμενον, ὅπερ ἐφ' ἑνός, τοῦτ' ἰδεῖν ἐφ' ἑκάστου, ὅτῳ τί ποιεῖν αὐτὸ πέφυκεν ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ;* (270 D). Gegen eine Verwechslung dieser *εἴδη* mit den psychischen der Politeia legt schon das rein Aeusserliche des Eintheilungsgrundes (*κατὰ σώματος μορφήν*, 271 A) Verwahrung ein. In dem *σκέμμα περὶ ψυχῆς* der Politeia (IV, 455 C ff.) steht voran das Postulat: *τὰ αὐτὰ ἐν ἑκάστῳ ἔνεστιν ἡμῶν εἴδη τε καὶ ἤθη ἅπερ ἐν τῇ πόλει*, und hiermit ist die Sache schon zu Gunsten der Dreitheilung entschieden; was noch folgt, mit Berufung auf das Axiom der Contrarietät (436 B C D E), hat nicht den Zweck, die Mehrheit von psychischen *εἴδη*, sondern ihre isolirte Bethätigung zu begründen: *εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν, ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ* (IV, 436 A). Die Fragestellung des Phädros *ὅ τῳ τί ποιεῖν ἢ ὅ τι παθεῖν ὑπὸ τοῦ πέφυκεν* (271 A) hat eine blos äusserliche Aehnlichkeit mit der in der Politeia, hingegen wird der Beweis, dass die hier (IV, 435 C) gestellte Frage: *εἴτε ἔχει τὰ τρία εἴδη ταῦτα ἐν αὑτῇ εἴτε μή* mit der des Phädros: *πότερον ἓν καὶ ὅμοιον πέφυκεν ἢ κατὰ σώματος μορφὴν πολυειδές* (271 A) sich decke, an dem Umstande scheitern, dass in der Politeia die

---

[1]) vgl. dagegen Resp. X, 612 A *νῦν δὲ τὰ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ βίῳ πάθη τε καὶ εἴδη ... αὐτῆς διεληλύθαμεν.*

[2]) vgl. 273 E.

Identität der psychischen *εἴδη* mit denen des Staates von vornherein feststeht (*διὰ τὰ αὐτὰ πάθη ἐκείνοις*, scl. *γένεσιν*), während es sich im Phädros erst um die Feststellung des Zahlenverhältnisses hinsichtlich der *εἴδη* bei jedwedem Forschungsobjecte handelt. Der Standpunkt ist hier und dort ein grundverschiedener. Die *φύσις ψυχῆς* des Phädros verräth nichts von dem ethischen Charakter, den ihr die Politeia aufgedrückt (... *καὶ τἆλλα πάντα πρὸς ἀρετὴν ὡσαύτως ἀμφότερα ἔχειν*, IV, 441 D). Ihre *εἴδη* sind nicht mehr Rangordnungen, über deren inneren Werth nach sittlichem Maassstabe entschieden wird, sondern Klassen von sittlich indifferenten Thätigkeiten, die aus dem Zustande der Indifferenz zu befreien, der Rhetorik, der *ψυχαγωγία τις διὰ λόγων* (Phädr. 261 A; vgl. 271 C) überlassen wird[1]).

Dazu kommt, dass auch die *ψυχὴ θεία τε καὶ ἀνθρωπίνη*[2]) (245 C) auf naturphilosophische Speculationen[3]) schliessen lässt, von denen sich die Politeia durchweg ferngehalten hat. Nach den Anschauungen des sechsten Buches dieser Schrift scheiden sich, wie die *ἐπιτηδεύματα*, so auch die *φύσεις* in *θεῖα* und

---

[1]) vgl. 271 E; 272 A ... *παραγιγνόμενόν τε δυνατὸς ᾖ διαισθανόμενος ἑαυτῷ ἐνδείκνυσθαι ὅτι οὗτός ἐστι καὶ αὕτη ἡ φύσις, περὶ ἧς τότε ἦσαν οἱ λόγοι, νῦν ἔργῳ παροῦσα, ᾗ προσοιστέον τούσδε ὧδε τοὺς λόγους ἐπὶ τὴν τῶνδε πειθώ· κ. τ. λ.* Die Individualität, wie sie hier aufgefasst wird, wird beurtheilt nach der Empfänglichkeit für diese oder jene Form der Rede, oder den *εἴδη* der Seele (*ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα, καὶ τοῖα καὶ τοῖα, ὅθεν οἱ μὲν τοιοίδε, οἱ δὲ τοιοίδε γίγνονται*, 271 D) entsprechen die *εἴδη λόγων* (*τούτων δὲ οὕτω διῃρημένων, λόγων αὖ τόσα καὶ τόσα ἔστιν εἴδη, τοιόνδε δὲ ἕκαστον*). vgl. 277 BC. Ueber die Beziehung dieser *εἴδη λόγων* zu Isokrates, *κατὰ τῶν σοφιστῶν*, § 16 ff. vgl. Bergk, Fünf Abhandlungen, 32.

[2]) So dürfte wohl zu verbinden sein, statt, wie Müller in seiner Uebersetzung gethan („über die göttliche und menschliche Natur der Seele"), *θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης* mit *φύσεως* zu verbinden, wogegen mir das folgende *πᾶσα ψυχή* zu sprechen scheint.

[3]) Von Anaxagoras weiss der Phädros (270 A), dass derselbe über die *φύσις νοῦ τε καὶ ἀνοίας* sich ausführlich verbreitet, und dass Perikles von diesem seine *μετεωρολογία* bezogen habe. Wenn ferner gesagt wird (270 B), der Medicin liege es ob, dem Körper *ὑγίειαν καὶ ῥώμην ἐμποιεῖν*, gerade wie es Sache der Rhetorik sei, *πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδιδόναι*, so vgl. man Resp. III, 410 AB.

ἀνθρώπινα (vgl. 497 C), und 500 CD wird der Philosoph durch den Verkehr mit dem θεῖον über ihm selbst ein θεῖος. Ein θειότερόν τι in uns ist nach VII, 518 E nur die ἀρετὴ τοῦ φρονῆσαι, wogegen nach der Lehre von der Immanenz des Ethos die Seele in der Totalität ihrer sittlichen Functionen, da sie von Anfang an die Norm in sich trägt, θεία hätte genannt werden können, obschon Plato sie nirgends so genannt hat. Das neunte Buch (590 D) lässt als das θεῖον ἄρχον nur das oberste psychische und staatliche εἶδος gelten.

Nebenbei sei bemerkt, dass nach dem Phädros das Schauen der ὄντα zur vorzeitlichen Natur der Seele gehört (249 E), die Erinnerung an dieselben zur zeitlichen (252 E, vgl. 254 B ἰδόντος δὲ τοῦ ἡνιόχου ἡ μνήμη πρὸς τὴν τοῦ κάλλους φύσιν ἠνέχθη).

Auch dem Symposion (189 D ff.) liegt die gleiche Auffassung zu Grunde, wie dem Phädros. Die ἀνθρωπίνη φύσις (189 D; 191 D), unterschieden in ἡ πάλαι φύσις, auch ἡ ἀρχαία φύσις (191 D; 192 E; 193 CD) und ἡ νῦν (189 D), setzt keinen anderen Begriff als den des Naturforschers voraus. Die Veränderungen (παθήματα), welche mit der menschlichen Natur vorgegangen sein sollen, sind physiologischer Art, nicht sittlicher, wie in der Politeia (X, 611 BC). Die ἀρχαία φύσις ist nicht die φύσις, wie sie war, bevor tausenderlei Uebel sie verunstalteten (vgl. Resp. X, 611 D), vielmehr die geschlechtlich noch nicht geschiedene: ἐπειδὴ οὖν ἡ φύσις δίχα ἐτμήθη, ποθοῦν ἕκαστον τὸ ἥμισυ τὸ αὑτοῦ ξυνῄει, ... ἐπιθυμοῦντες ξυμφῦναι (191 A). Darum erscheint hier auch der ἔρως ἔμφυτος (191 D) als Wiederhersteller der durch die Theilung der Geschlechter verletzten Natur, dort wandelt die φιλοσοφία die Natur um, indem sie dem Streben eine andere Richtung giebt, so dass die Seele es nicht mehr aushält in dem „Gewoge“ ἐν ᾧ νῦν ἐστί, und darauf ausgeht, alle Bande zu sprengen, die sie an dieses Erdendasein fesseln: γεηρὰ καὶ πετρώδη πολλὰ καὶ ἄγρια περιπέφυκεν ἀπὸ τῶν εὐδαιμόνων λεγομένων ἑστιάσεων (Resp. X, 612 A). Vom empirischen Begriffe der Physis gehen desgleichen auch die beiden

Sätze des Symposion aus: *τίκτειν ἐπιθυμεῖ ἡμῶν ἡ φύσις* (206 C) und *ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος* (207 D; vgl. 186 B; 203 DE).

Nur bei Symp. 212 B kann man zweifelhaft sein. Die *ἀνθρωπεία φύσις* enthält ein ideales Ingredienz, den *ἔρως*, der plötzlich (*ἐξαίφνης*) auf einem gewissen Punkte seiner Entwicklung aus der Sinnlichkeit mit der Anschauung eines *θαυμαστόν τι τὴν φύσιν καλόν* (210 E) begnadet wird, welches alsdann (211 E) als ein *αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν . . . μονοειδές* sich enthüllt. Doch ist diese *φύσις* der Erscheinungswelt nicht so vollkommen entrückt, wie dies Resp. VII, 511 C (*αἰσθητῷ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος*) der Fall war. Zwischen dem Sinnlichen (*τάδε τα καλά*) und Uebersinnlichen (*ὃ ἔστι καλόν*) stellen *καλὰ ἐπιτηδεύματα* und *μαθήματα* die Verbindung her (*ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς χρώμενον*, 211 C). Das Transscendente tritt mit der Erscheinung in Berührung.

Auf die terminologische Bestimmung, welche der Theaetet der vom menschlichen Gutdünken unabhängigen Geltung der sittlichen Begriffe (*δίκαια καὶ ἄδικα καὶ ὅσια καὶ ἀνόσια*) verliehen hat: *φύσει οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχειν*, scheint mir Lotze's Interpretationsweise der platonischen Ideen als „der ewig (und unabhängig von unserm Denken) geltenden Wahrheiten, die Werth behalten, gleichviel ob sie sich in einem Gegenstand der Aussenwelt bestätigen“[1]), nicht unanwendbar zu sein, besonders wenn man auch die gegensätzliche Bestimmung nicht vergisst: *τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον* (172 B).

---

[1]) System der Philos., I, 495 ff., vgl. besonders auch, was daselbst (501) über die Abhängigkeit des Ausdruckes philosophischer Gedanken von der Leistungsfähigkeit der gegebenen Sprache gesagt wird. — Verfolgt man den Gedankengang Plato's in der Politeia, so erscheinen unsere stereotypen Vorstellungen von seinen Ideen sämmtlich als zu schwach und in irgend einem Punkte auch als incorrect. Er hatte mehr zu sagen, als ein Ausdruck zu tragen vermochte.

Als Wesensbeschaffenheit, jedoch ohne den Nebenbegriff des Transscendenten kommt *φύσις* vor 173 E (*πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου*, i. e. *ἡ διάνοια*). *φύσις ἀνθρώπου* (174 B; 175 C) bezeichnet die sittlich befähigte Natur, die den vollen Frieden, die Erlösung von den sie stets bedrohenden Uebeln nur in der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (176 A) finden kann, wesswegen ihr Streben sein muss *δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*. Das sittliche Ideal (*θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδέν, ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος*, 176 C) wird vom Theaetet in das Jenseits projicirt *παραδειγμάτων . . . ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, κ. τ. λ.* 176 E). Seine Verwirklichung liegt der zur Gottverähnlichung bestimmten *φύσις* ob (*προσήκει*, 175 C).

Soph. 228 A vereinigt in der Erklärung der *στάσις* (*τὴν τοῦ φύσει ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφοράν*) die Bestimmungen von Resp. V, 470 B und VIII, 545 D; 546 A. In den Gedankenspielen des Sophistes finden wir *ἡ αὐτοῦ φύσις* (250 C; 255 AE; 258 B) im Unterschiede von *ἡ ἰδέα θατέρου* (255 E) oder *ἡ θατέρου φύσις* (255 D; 256 D; 257 CD; 258 AD). Eine selbstständige Bedeutung wird man dem Worte kaum beilegen können. Ich wüsste wenigstens nicht, ob *ἡ θατέρου φύσις* mehr sagen soll als *θάτερον*, und scheint für die Bildung lediglich die Analogie mit *ἡ αὐτοῦ φύσις* entscheidend gewesen zu sein. Dasselbe dürfte auch für *ἡ τῶν γενῶν φύσις* (257 A) und *ἡ τοῦ καλοῦ φύσις* (257 D) richtig sein, obschon vielleicht an letzterer Stelle das Wesenhafte einer eigenen Bezeichnung bedürftig erachtet wurde. Um den Abstand besser zu empfinden, welcher die Abstractionen des Sophistes von den psychologischen Constructionen der ersten Bücher der Politeia trennt, vgl. man beispielsweise Soph. 257 C *ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι, καθάπερ ἐπιστήμη* oder 258 D *τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα* mit Resp. III, 395 B *καὶ ἔτι γε τούτων . . . φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατα-*

κεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Es ist schwer zu sagen, wie es möglich war, dass an die Stelle der Vorliebe für das Concrete, Lebensvolle das Wohlgefallen am Leeren und Abstracten treten konnte, aber noch schwerer dürfte die Annahme des entgegengesetzten Falles zu erklären sein.

Nachdem bereits Vahlen[1]) auf den Gebrauch von ἔχειν, ἀπολαμβάνειν τὴν φύσιν bei Aristoteles aufmerksam gemacht hat, wird es nicht überflüssig sein, hier auf den entsprechenden bei Plato hinzuweisen: Soph. 258 B δεῖ ... λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον. 245 C τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότες. Gorg. 524 B τό τε σῶμα τὴν φύσιν τὴν αὑτοῦ (ἔχει). Cratyl. 387 D αὑτῶν τινὰ ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι. Leg. VIII, 839 A οὐ μήποτε φύσιν τὴν αὑτοῦ ῥιζωθὲν λήψεται γόνιμον[2]).

Für die Abfassung des Politikos nach der Politeia ist neuerdings Hirzel eingetreten[3]). Es dürfte zur Bestimmung des Verhätnisses, in welchem diese beiden Schriften zu einander stehen, auch der Umstand von einiger Bedeutung sein, dass der ὅρος der ὀρθὴ πόλις (oder πολιτεία) ein anderer ist in dem eigentlich constructiven Theile der Politeia und ein anderer im Politikos. In der Politeia ist derselbe die φύσις, welche das Gesetz der οἰκει-

---

[1]) Beiträge zu Aristoteles Poëtik, I, 45, A. 11.

[2]) vgl. Polit. 310 D τὴν αὑτοῦ μεταδιώκον φύσιν.

[3]) Hermes, VIII, 128. Hirzel findet in Polit. 274 E; 275 C; 301 E eine Selbstkritik (mit Bezug auf Resp. III, 416 A f.; IV, 440 D; VII, 520 B). Wie ich aus dieser Notiz ersehe, hat schon Henkel (Studien z. Gesch. d. griech. Lehre v. Staat, 7 f.) der in Polit. 301 E enthaltenen Anspielung auf Cyrop. V, 1 § 24 Erwähnung gethan. Die Stelle spielt zugleich in den Worten τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἷς auf Cyrop. I, 1 § 6 an τίς ποτε ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων ... τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων. An letztere Stelle wieder (also auch indirect an Polit. 301 E) erinnert, was Aristoteles in der Politik (III, 13 p. 1284, a, 3) sagt (der die Möglichkeit eines solchen θεὸς ἐν ἀνθρώποις bestehen lässt, die Plato im Politikos bestreitet), während derselbe (a. a. O. b, 32 f.) sich im Gedanken an Cyrop. V, 1 § 24 f. anschliesst.

Als Wesensbeschaffenheit, jedoch ohne den Nebenbegriff des Transscendenten kommt *φύσις* vor 173 E (*πᾶσαν πάντῃ φύσιν ἐρευνωμένη τῶν ὄντων ἑκάστου ὅλου*, i. e. *ἡ διάνοια*). *φύσις ἀνθρώπου* (174 B; 175 C) bezeichnet die sittlich befähigte Natur, die den vollen Frieden, die Erlösung von den sie stets bedrohenden Uebeln nur in der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* (176 A) finden kann, wesswegen ihr Streben sein muss *δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.* Das sittliche Ideal (*θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος, καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδέν, ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος*, 176 C) wird vom Theaetet in das Jenseits projicirt *παραδειγμάτων . . . ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων, τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, κ. τ. λ.* 176 E). Seine Verwirklichung liegt der zur Gottverähnlichung bestimmten *φύσις* ob (*προσήκει*, 175 C).

Soph. 228 A vereinigt in der Erklärung der *στάσις* (*τὴν τοῦ φύσει ξυγγενοῦς ἔκ τινος διαφθορᾶς διαφοράν*) die Bestimmungen von Resp. V, 470 B und VIII, 545 D; 546 A. In den Gedankenspielen des Sophistes finden wir *ἡ αὐτοῦ φύσις* (250 C; 255 AE; 258 B) im Unterschiede von *ἡ ἰδέα θατέρου* (255 E) oder *ἡ θατέρου φύσις* (255 D; 256 D; 257 CD; 258 AD). Eine selbstständige Bedeutung wird man dem Worte kaum beilegen können. Ich wüsste wenigstens nicht, ob *ἡ θατέρου φύσις* mehr sagen soll als *θάτερον*, und scheint für die Bildung lediglich die Analogie mit *ἡ αὐτοῦ φύσις* entscheidend gewesen zu sein. Dasselbe dürfte auch für *ἡ τῶν γενῶν φύσις* (257 A) und *ἡ τοῦ καλοῦ φύσις* (257 D) richtig sein, obschon vielleicht an letzterer Stelle das Wesenhafte einer eigenen Bezeichnung bedürftig erachtet wurde. Um den Abstand besser zu empfinden, welcher die Abstractionen des Sophistes von den psychologischen Constructionen der ersten Bücher der Politeia trennt, vgl. man beispielsweise Soph. 257 C *ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι, καθάπερ ἐπιστήμη* oder 258 D *τὴν γὰρ θατέρου φύσιν ἀποδείξαντες οὖσάν τε καὶ κατακεκερματισμένην ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρὸς ἄλληλα* mit Resp. III, 395 B *καὶ ἔτι γε τούτων . . . φαίνεταί μοι εἰς σμικρότερα κατα-*

κεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις. Es ist schwer zu sagen, wie es möglich war, dass an die Stelle der Vorliebe für das Concrete, Lebensvolle das Wohlgefallen am Leeren und Abstracten treten konnte, aber noch schwerer dürfte die Annahme des entgegengesetzten Falles zu erklären sein.

Nachdem bereits Vahlen[1]) auf den Gebrauch von *ἔχειν, ἀπολαμβάνειν τὴν φύσιν* bei Aristoteles aufmerksam gemacht hat, wird es nicht überflüssig sein, hier auf den entsprechenden bei Plato hinzuweisen: Soph. 258 B *δεῖ . . . λέγειν, ὅτι τὸ μὴ ὂν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἔχον.* 245 C *τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ὅλου χωρὶς ἰδίαν ἑκατέρου φύσιν εἰληφότες.* Gorg. 524 B *τό τε σῶμα τὴν φύσιν τὴν αὑτοῦ (ἔχει).* Cratyl. 387 D *αὐτῶν τινὰ ἰδίαν φύσιν ἔχουσαι.* Leg. VIII, 839 A *οὐ μήποτε φύσιν τὴν αὑτοῦ ῥιζωθὲν λήψεται γόνιμον*[2]).

Für die Abfassung des **Politikos** nach der Politeia ist neuerdings Hirzel eingetreten[3]). Es dürfte zur Bestimmung des Verhätnisses, in welchem diese beiden Schriften zu einander stehen, auch der Umstand von einiger Bedeutung sein, dass der *ὅρος* der *ὀρθὴ πόλις* (oder *πολιτεία*) ein anderer ist in dem eigentlich constructiven Theile der Politeia und ein anderer im Politikos. In der Politeia ist derselbe die *φύσις*, welche das Gesetz der *οἰκει-*

---

1) Beiträge zu Aristoteles Poëtik, I, 45, A. 11.

2) vgl. Polit. 310 D *τὴν αὑτοῦ μεταδιῶκον φύσιν.*

3) Hermes, VIII, 128. Hirzel findet in Polit. 274 E; 275 C; 301 E eine Selbstkritik (mit Bezug auf Resp. III, 416 A f.; IV, 440 D; VII, 520 B). Wie ich aus dieser Notiz ersehe, hat schon Henkel (Studien z. Gesch. d. griech. Lehre v. Staat, 7 f.) der in Polit. 301 E enthaltenen Anspielung auf Cyrop. V, 1 § 24 Erwähnung gethan. Die Stelle spielt zugleich in den Worten *τό τε σῶμα εὐθὺς καὶ τὴν ψυχὴν διαφέρων εἷς* auf Cyrop. I, 1 § 6 an *τίς ποτε ὢν γενεὰν καὶ ποίαν τινὰ φύσιν ἔχων . . . τοσοῦτον διήνεγκεν εἰς τὸ ἄρχειν ἀνθρώπων.* An letztere Stelle wieder (also auch indirect an Polit. 301 E) erinnert, was Aristoteles in der Politik (III, 13 p. 1284, a, 3) sagt (der die Möglichkeit eines solchen *θεὸς ἐν ἀνθρώποις* bestehen lässt, die Plato im Politikos bestreitet), während derselbe (a. a. O. b, 32 f.) sich im Gedanken an Cyrop. V, 1 § 24 f. anschliesst.

οπραγία in sich trägt und auf diese Weise die *πόλις* zur *τελέως ἀγαθή*, näherhin *σοφή*, *ἀνδρεία*, *σώφρων*, *δικαία* macht, und zwar weise und tapfer in ihrer Totalität (*ὅλη*) durch je einen Theil von ihr (*μέρει ἑαυτῆς*), besonnen aber durch die *ὁμόνοια* und gerecht durch das *τὸ αὑτοῦ πράττειν* aller zur Staatsgemeinschaft gehörenden Theile (IV, 427 E bis 435 A). In dem Politikos hingegen ist der *ὅρος* die *ἐπιστήμη* (292 AC) oder deren Personification in den *ἄρχοντες ἀληθῶς ἐπιστήμονες, καὶ οὐ δοκοῦντες μόνον* (293 C; 301 B). Der Tugendchor ist gesprengt (306 B; 307 C; 310 A), und feindlich treten die *γένη* gegeneinander auf (308 B). Von einer *κατὰ φύσιν ξυμφωνία* (Resp. IV, 430 A) weiss der Politikos absolut Nichts. Umsomehr aber wird auf die Thatsache Gewicht gelegt, *ὅτι μόρια ἀρετῆς οὐ σμικρὰ ἀλλήλοις διαφέρεσθον φύσει, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἴσχοντας δρᾶτον τὸ αὐτὸ τοῦτο,* vgl. 310 A. Zu diesen Worten verhalten sich jene der Politeia (IV, 430 A): *αὕτη* (scl. *ἡ σωφροσύνη*) ... *δι' ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύϊ, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων*, wie der Tag zur Nacht. Der Pessimismus hat sich auch der *φύσις* bemächtigt[1]), und die „königliche Kunst" weiss sich nur mit Gewaltmaassregeln oder Knechtung aus der Verlegenheit zu helfen (308 E; 309 A), und selbst mit den *φύσεις ἐπὶ τὸ γενναῖον ἱκαναὶ παιδείας τυγχάνουσαι καθίσθασθαι* (309 A) hat sie ihre liebe Noth, um ihnen *τὴν τῶν καλῶν καὶ δικαίων πέρι καὶ ἀγαθῶν καὶ τῶν τοιούτοις ἐναντίων ὄντως οὖσαν ἀληθῆ δόξαν μετὰ βεβαιώσεως* beizubringen (309 B ff.).

Auch bei diesem Abschnitte (309 C bis 310 A) wäre eine Parallele mit Resp. IV, 430 A ff. angebracht. Hier nur soviel, dass das *κατὰ φύσιν* (310 A) nicht vom Anpassen der *παιδεία* an das *ἦθος* oder die *φύσις* verstanden werden kann, da es (310 E) heisst: *ὑπάρξαντος τοῦ περὶ τὰ καλὰ καὶ ἀγαθὰ μίαν ἔχειν ἀμ-*

---

[1]) vgl. 308 E f. *καὶ τοὺς μὲν μὴ δυναμένους κοινωνεῖν ἤθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος, ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετήν, ἀλλ' εἰς ἀθεότητα καὶ ὕβριν καὶ ἀδικίαν ὑπὸ κακῆς βίᾳ φύσεως ἀπωθούμενα κ. τ. λ.*

φότερα τὰ γένη δόξαν. Es wird vielmehr *κατὰ φύσιν* auf das *κατὰ τὸ ξυγγενὲς τὸ ἀειγενὲς ὂν τῆς ψυχῆς αὐτῶν μέρος θείῳ ξυναρμοσαμένη δεσμῷ* (309 C) zu beziehen sein. Die Erziehung muss wieder in Ordnung bringen, was die Natur zerstört hat. Hinzufügen will ich, dass im Politikos nur zwei Grundcharaktere, die *ἀνδρεία* und die *κοσμία φύσις* unterschieden werden, deren entartete Formen die *θηριώδης τις* und *εὐήθης φύσις* sind (309 DE; 310 CDE).

Die zwischen Politeia und Politikos bestehende principielle Verschiedenheit wird es daher auch nicht erlauben, für *κατὰ φύσιν* in dem Ausdrucke *ἡ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὖσα πολιτική*, scl. *ἐπιστήμη* (308 C) dieselbe oder auch nur eine verwandte Bedeutung in Anspruch zu nehmen, wie in dem ähnlichlautenden Ausdrucke der Politeia (vgl. IV, 428 E). Man wird es an jener Stelle im Sinne von *ὀρθῶς* oder *ὄντως* nehmen müssen, was selbst wieder (305 D) durch *οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γιγνώσκουσαν τὴν ἀρχήν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαιρίας τε πέρι καὶ ἀκαιρίας, τὰς δ'ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν* interpretirt wird[1]).

Der Naturbegriff des Protagoras erhebt sich nicht über die von der Strömung des Zeitgeistes an die Oberfläche getriebene Vorstellung[2]), wogegen der Gorgias doch an einer Stelle (483 E) scharf und klar das Gesetz der empirischen dem der idealen Natur gegenüberstellt. Falls man annimmt, dass dieser Dialog vor dem Timaeos geschrieben sei, so begegnet uns in ihm auch zum ersten Male der Ausdruck „Naturgesetz"[3]): *οὗτοι κατὰ φύσιν ταῦτα πράττουσι, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε*

---

[1]) Man vgl. auch Polit. 305 E mit Resp. IV, 428 CD über das staatsmännische Wissen.

[2]) Sokrates sagt im Gorg. 492 D von Kallikles: *σαφῶς γὰρ σὺ νῦν λέγεις, ἃ οἱ ἄλλοι διανοοῦνται μέν, λέγειν δὲ οὐκ ἐθέλουσιν.*

[3]) Eucken (Gesch. d. philos. Terminol., 220) hat nur auf Tim. 83 E aufmerksam gemacht.

τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον, ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα (nach der sophistischen Anschauung) . . . *λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρὴ ἔχειν καὶ τοῦτό ἐστι καλὸν καὶ τὸ δίκαιον.* Der Terminus *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον* (484 A; *τὸ δίκαιον φύσει,* 484 B; 488 C; 490 A; *τὸ δίκαιον τὸ κατὰ φύσιν,* 488 B; vgl. 491 E) verdient ebenfalls Beachtung. Die Rolle indess, welche derselbe in dem hier proclamirten Naturrechte spielt, lässt erkennen, dass diese Auffassung der *φύσις* nur dem gemeinen, sittlich verirrten Bewusstsein entsprungen sein kann. Gleichwohl verstand es eine rabulistische Logik, sie jener anderen Auffassung täuschend ähnlich zu machen, welche zu ihrem welthistorischen Vertreter Aristoteles hat, und die zwar gleichfalls an die Wirklichkeit sich aufs engste anschloss, an eine Wirklichkeit aber, die, von den jeweiligen Metamorphosen des Geschmackes unberührt, sich in ihren ursprünglichsten und reinsten Tendenzen der selbstlosen Prüfung eines Jeden kundgiebt. So konnte es in der That den Anschein gewinnen, als ob das Sophisma vom Rechte des Stärkeren durch unser innerstes Wesen gutgeheissen würde, während es doch nur einem Wunsche der selbstsüchtigen Titanennatur im Menschen Ausdruck lieh. Bezweifeln lässt sich darum mit Recht, ob der Elenchos bei dieser Sachlage die richtige Waffe war, um einen solchen Feind, der die höchsten Güter der Menschheit angriff, aus dem Felde zu schlagen.

Die Politeia enthält am Schlusse des ersten Buches einen Ausspruch, der, im affirmativen Sinne genommen, wo er negirt, und im negativen, wo er affirmirt, sich als Nachwort einer Reihe von Schriften, die unter Plato's Namen cursiren, passend beifügen liesse: *οὐ μέντοι καλῶς γε εἱστίαμαι, δι' ἐμαυτόν, ἀλλ' οὐ διὰ σέ.* Das Unbefriedigtsein mit dem flachen, rationalisirenden Verfahren brachte in Plato den Plan zur Reife, das Reale auf das Ideale, den Menschen der Zeit auf den Menschen aller Zeiten, den Menschen der Erscheinung auf den Menschen vor und über aller Erscheinung, auf den wahren Menschen zu gründen, wie er lebte im Plane des Denkers, die Seele der Seele, das Ethos aufzusuchen und der Menschenwelt als das für sie allein gültige Gesetz zu verkünden. Im Gorgias kommen wir aus dem unfrucht-

baren Elenchos nicht heraus und können uns mit dem Sophisten des Gedankens nicht erwehren, dass das Ganze doch nur ein Vexirspiel sei (*ἐὰν μέν τις κατὰ φύσιν λέγῃ, ἐπὶ τὸν νόμον ἄγων, ἐὰν δέ τις κατὰ τὸν νόμον, ἐπὶ τὴν φύσιν,* 489 B). Nimmt man ausserdem dazu das Geständniss, welches hier Sokrates ablegt (506 A), und stellt es neben jenes in der Politeia (III, 394 D), so dürfte man inne werden, dass der seiner Sache im Voraus gewisse Genius mit dem unsicher am Faden der Wechselrede herumtastenden Verstande keine Gemeinschaft pflegen kann.

Ich gehe über zum Kratylos, jenem Gespräche, in welchem die *φύσις* constant das Wesen, den inneren Grund der Thätigkeiten eines Dinges bezeichnet.

Der Terminus für die naturwissenschaftliche Ansicht von der Sprache ist *φύσει πεφυκέναι* (383 A; 384 D), für die historische *νόμῳ καὶ ἔθει* (384 D). Gegen Protagoras (und Demokrit) wird die Selbstständigkeit der Erscheinungsgegenstände (*αὐτὰ αὐτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα*), ihre Unabhängigkeit von unseren Vorstellungen behauptet (*οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκόμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν*, 386 DE). Die Dinge richten sich nicht nach uns, ihre Seinsweise liegt in ihnen selbst (*ᾗπερ πέφυκεν*). Ebenso bequemen sich die Dinge in ihrer Wirkungsweise (*αἱ πράξεις*) nicht unserem menschlichen Belieben an, sie folgen einem inneren Gesetze (386 E). Zweckentsprechend verfahren wir darum nur dann, wenn wir diesem Gesetze uns anbequemen (387 AB). Dem *κατὰ φύσιν πράττειν* auf Seite des Objectes entspricht das *κατὰ τὴν ὀρθὴν δόξαν* auf Seite des Subjectes.

Die Sprache bildet eine von unseren Thätigkeiten (387 B), und ist daher an die Beschaffenheit der Dinge, an das Gesetz, welches ihr die Aussenwelt vorschreibt, sowie an die Art der Mittel gebunden, welche ihr als solcher zu Gebote stehen (387 BCD). Soweit ist an dem Sprachwerden die Physis und sie allein betheiligt. Auf der Tradition hingegen beruht unsere Kennt-

niss der Worte. Hier waltet strenge Zucht und Regel, äussere Gesetzmässigkeit (*νόμος*), von der sich Keiner so leicht emancipiren kann, ohne sich dadurch selbst der Möglichkeit zu berauben, mit Seinesgleichen zu verkehren (388 BD). Doch wer schuf dieses Gesetz? — Der Sprachschöpfer (*ὀνοματουργός*), derselbe, welcher zuerst den Laut aus seiner Bestimmungslosigkeit zur Bestimmung rief, Träger bestimmter geistiger Bilder (*εἴδη*) der Wirklichkeit zu sein, hat auch die erste Regel geschaffen (388 E; 389 A ff.). Die Physis, die Wirklichkeit in jener bestimmten Gestaltung, in welcher sie sich zur Vervielfältigung durch das Sprechen eignet, erscheint sonach in letzter Instanz als der oberste und einzige Gebieter. Denken und Sprechen empfangen von ihr die Norm. Sprache ist nicht Willkür, sondern höchste Gesetzmässigkeit.

In unsere moderne Ausdrucksweise übertragen, würde das *φύσει εἶναι* oder die *φύσει ὀρθότης* (390 D; 391 A) der Worte heissen: Alles in der Sprache hat Bedeutung, auch das, was uns jetzt bedeutungslos zu sein scheint, war ursprünglich bedeutungsvoll.

Die Bedeutung als solche wird in das *δηλοῦν οἷον ἕκαστόν ἐστι τῶν ὄντων* (422 D) verlegt. Das Wort ist eine Offenbarung der Wirklichkeit (*τὰ ὄντα*) dadurch, dass es ein *μίμημα φωνῆς* (423 B), und zwar eine im Laute wiedergegebene Nachahmung des Bleibenden an den Gegenständen der Aussenwelt (*οὐσία, ὅ ἐστι*) ist (423 E)[1]. Charakteristisch für die Sprachphilosophie des Kratylos, und ein interessanter Beleg zugleich für die dem Begriffe der Physis eingebettete Vorstellung der Thätigkeit, welche nur durch die menschliche Thätigkeit einen analogen Ausdruck findet, ist das (422 E—423 C) zur Verdeutlichung Gesagte: Angenommen, wir hätten keine Stimme, und wollten uns doch miteinander verständigen, so würden wir es machen, wie die

---

[1]) Die Nachahmungstheorie (freilich auch nur aus Mangel eines Besseren, *οὐ γὰρ ἔχομεν τούτου βέλτιον εἰς ὅ τι ἐπανενέγκωμεν περὶ ἀληθείας τῶν πρώτων ὀνομάτων*) wird acceptirt, um mit dem deus ex machina keine Bekanntschaft zu machen oder andere Ausflüchte (*ἐκδύσεις*) zu gebrauchen. vgl. 425 DE; 426 A.

Stummen, wir würden mit den Händen, dem Kopfe oder sonst einem Theile des Körpers dasjenige anzugeben versuchen, was wir gerade meinen; und wenn wir das Leichte und Hohe andeuten wollten, so würden wir die Hand zum Himmel erheben, indem wir so die Natur des Gegenstandes nachahmen (μιμούμενοι αὐτὴν τὴν φύσιν τοῦ πράγματος), beim Schweren und Tiefen würden wir die Hand zur Erde senken, und wenn wir ein Pferd im Lauf oder ein anderes lebendes Wesen andeuten wollten, so würden wir unseren Körper und unsere Haltung jenem so ähnlich als möglich machen.

Inwiefern auch Gewohnheit und Uebereinkommen (ξυνθήκῃ) ihren Beitrag zur Sprache liefern, hat Plato im Kratylos gleichfalls zu verstehen gegeben (435 BC) und ausserdem nicht unerwähnt gelassen, dass die Etymologie, die Erforschung der wahren Bedeutung der Worte (ἔστι δέ, scl. τὸ ὄνομα, οἷόν περ τὸ πρᾶγμα) nur der ursprünglichen Auffassung der Dinge nahezukommen im Stande sei (435 D—436 D), dagegen für die Erkenntniss der Wirklichkeit als solcher nur einen kleinen Beitrag liefere (πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὑτῶν καὶ μαθητέον, scl. τὰ ὄντα, καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων, 439 B).

Der Philebos setzt, speciell in der Theorie der Gefühle, jenen von Aristoteles mit weit mehr Erfolg bearbeiteten Begriff der Physis voraus, der auf Grund der Selbstbeobachtung von den einem Jeden bekannten Strebungen oder Bewegungen abstrahirt wird. Das Normalverhältniss der Seelenkräfte, eine von Plato's genialsten Conceptionen, welches in der Politeia im Namen der reinen, den Störungen des geschichtlichen Processes überhobenen Menschennatur Gesetzeskraft erlangt hatte, erscheint hier als das ursprüngliche, von den Störungen des Gefühlslebens freie Sein der Natur. Dasselbe repräsentirt also einen Zustand psychischen und physischen Wohlseins, der mit einer leicht verzeihlichen Willkür an den Anfang des empirischen Daseins des Menschen gesetzt wird. Die Unlust, von welcher Plato folgerichtig annehmen musste, dass sie der Lust vorangehe, wird daher aus einer Störung, und die Lust aus einer Wiederherstellung

der Gleichgewichtslage unseres psychisch-physischen Daseins . erklärt: *λέγω τοίνυν, τῆς ἁρμονίας μὲν λυομένης ἡμῖν ἐν τοῖς ζώοις ἅμα λύσιν τῆς φύσεως καὶ γένεσιν ἀλγηδόνων ἐν τῷ τότε γίγνεσθαι χρόνῳ. πάλιν δὲ ἁρμοττομένης τε καὶ εἰς τὴν αὑτῆς φύσιν ἀπιούσης ἡδονὴν γίγνεσθαι λεκτέον, εἰ δεῖ δι' ὀλίγων περὶ μεγίστων ὅτι τάχιστα ῥηθῆναι* (31 D)[1]. Die eine entzieht etwas dem ureigensten Sein des Menschen (*διάκρισις καὶ διάλυσις*), die andere restituirt (*ἀπόδοσις*), diese handelt für, jene gegen das Interesse der Physis (*κατὰ φύσιν — παρὰ φύσιν*, 32 A). Unlust beruht auf Abwendung von der Physis (*ἀπιέναι*) oder auf einer *φθορά* des *ἔμψυχον εἶδος*, Lust auf der Hinwendung oder auf der Umkehr zur Physis (*ἡ κατὰ φύσιν ὁδός, ἡ εἰς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ὁδός, ἡ ἀναχώρησις πάντων*, 32 AB).

Der Philebos[2]) hat zwei Vergleiche, die im neunten Buche der Politeia unvermittelt nebeneinander bestehen, in einen verschmolzen. Die *κίνησις* (Resp. IX, 583 E), hier durch die *ὁδός* vertreten, und die *πλήρωσις* (Resp. 585 A; Phileb. 31 E) werden als völlig congruente Vorstellungen behandelt, und die *ἀναχώρησις* empfängt eine typische Bedeutung (*δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν*, Phileb. 32 B). Ueber die Gefühlslehre jenes Buches der Politeia hier nur ein Wort:

Es scheiden sich in Resp. IX die Gefühle in gehaltvolle und minder gehaltvolle nach dem *μετέχειν τοῦ ἧττον ἢ τοῦ μᾶλλον ὄντος*, indem das *μᾶλλον ὂν* sich durch das *ἀεὶ ὅμοιον καὶ ἀθάνατον καὶ ἀλήθεια*, das *ἧττον* aber durch das *μηδέποτε ὅμοιον καὶ θνητόν* zu erkennen giebt (585 BC)[1]). Letztere fallen auf Seite des sinnlichen, erstere auf Seite des geistigen Theiles im Menschen (585 D). Nun heisst es weiter, dass die *πλήρωσις* hier

---

[1]) vgl. 42 D *εἰς δέ γε τὴν αὑτῶν φύσιν ὅταν καθιστῆται, ταύτην αὖ τὴν κατάστασιν ἡδονὴν ἀπεδεξάμεθα παρ' ἡμῶν αὐτῶν.*

[2]) Zu Phileb. 18 A; 24 E; 28 A (*ἡ τοῦ ἀπείρου φύσις*); 26 E (*ἡ τοῦ ποιοῦντος φ.*); 64 D (*ἡ ξυμμέτρου φ.*); 66 A (*ἡ ἀΐδιος φ.*) vgl. das S. 152 mit Bezug auf den Sophistes Bemerkte. Dass bei Phileb. 44 B an Demokrit und seine Anhänger zu denken sei, scheint mir sehr wahrscheinlich. vgl. Hirzel, Untersuchungen zu Cicero's philos. Schriften, I, 142. In Phileb. 64 E ist *φύσις* mit *δύναμις* vertauschbar.

eine vollkommene, dort eine unvollkommene, jedwedes *πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων* aber ein *ἡδύ* sei (585 D). Es ist dies innerhalb des ganzen Excurses über die Gefühle in jenem Buche das einzige Mal, dass Plato der Physis gedenkt, und dies dürfte seinen besonderen Grund haben. Denn wie er 580 D ganz in Uebereinstimmung mit seinem Begriffe von der differenzirten Physis bemerkt: *τριῶν ὄντων* (*ψυχῆς εἰδῶν*) *τριτταὶ καὶ ἡδοναί μοι φαίνονται, ἑνὸς ἑκάστου μία ἰδία, ἐπιθυμίαι τε ὡσαύτως καὶ ἀρχαί*, hat jedes einzelne *εἶδος* sein eigenes *ἡδύ*, und wie in der Seele, so auch im Staate. Von einem *μᾶλλον* und *ἧττον ὄν* unter den Lustgefühlen zu reden hatte er somit kein Recht, da er sich zu dem Grundsatze des *τὸ αὑτοῦ πράττειν* bekannte. Wenn aber die geistige Thätigkeit des Menschen, einerlei ob mit oder ohne sittliche Beigabe (*ξυλλήβδην ἁπάσης ἀρετῆς*, 585 BC), allein im Stande sein soll, die Leere auszufüllen, welche die *ἄγνοια καὶ ἀφροσύνη* verursacht haben, so entbehren zwei *γένη*, das *φιλόνεικον* und *φιλοκερδές*, der Lust, die diesen Namen verdient, *ἅτε οὐχὶ τοῖς οὖσιν οὐδὲ τὸ ὂν οὐδὲ τὸ στέγον ἑαυτῶν πιμπλάντες* (586 B). Wer das Subject und die ihm durch seine *φύσις* gesetzten Schranken respectiren will, darf sich nicht die Freude gönnen, auf den Vorrang eines Objectes vor dem anderen zu pochen, oder der ethische Charakter des Subjectes fängt an illusorisch zu werden. Diese Verlegenheit hatte sich Plato selber geschaffen [1]).

[1]) Nach der Recapitulation von 580 BC war mit Capitel 7 ein Wendepunkt eingetreten. Das punctum saliens ist die Frage *πῶς ἂν εἰδεῖμεν τίς αὐτῶν ἀληθέστατα λέγει;* (582 A) — Durch die nachträgliche Erklärung (586 D): *θαῤῥοῦντες λέγωμεν ὅτι καὶ περὶ τὸ φιλοκερδὲς καὶ τὸ φιλόνεικον ὅσαι ἐπιθυμίαι εἰσίν, αἳ μὲν ἂν τῇ ἐπιστήμῃ καὶ λόγῳ ἑπόμεναι καὶ μετὰ τούτων τὰς ἡδονὰς διώκουσαι, ἃς ἂν τὸ φρόνιμον ἐξηγῆται, λαμβάνωσι, τὰς ἀληθεστάτας τε λήψονται, ὡς οἷόν τε αὐταῖς ἀληθεῖς λαβεῖν, ἅτε ἀληθείᾳ ἑπομένων, καὶ τὰς ἑαυτῶν οἰκείας, εἴπερ τὸ βέλτιστον ἑκάστῳ, τοῦτο καὶ οἰκειότατόν γε* wird der Versuch gemacht, die im Vorhergehenden geschaffene Kluft zu überbrücken durch Worte, die so unbestimmt wie möglich sind und in direktem Widerspruch zu Früherem stehen. Denn es ist nicht wahr, dass das *οἰκεῖον* das *ἕπεσθαι ἀληθείᾳ* sei. Plato liess unvermerkt ein total Fremdartiges einschlüpfen, um den Schein zu erwecken, als ob er noch von demselben rede. Es gehört diese ganze Partie des IX. Buches

In der Einleitung zum Timaeos behauptet Sokrates summarisch (*ἐν κεφαλαίοις*), aber vollständig (*ἢ ποθοῦμεν ἔτι τι τῶν ῥηθέντων . . . ἀπολειπόμενον; οὐδαμῶς*) den Inhalt der Verhandlungen *περὶ πολιτείας* wiedergegeben zu haben, und doch ist er in diesem Resumé nicht über das fünfte Buch cap. 10 hinausgekommen. Allein die Erkenntnisslehre des Timaeos, welche eine ausgebildete Metaphysik und eine in mancher Hinsicht eigenartige Psychologie voraussetzt, verbietet, dieser Schrift eine andere Stelle anzuweisen als nach den im sechsten und siebenten Buche der Politeia vorgetragenen metaphysischen Lehren. Ferner fällt auf die zarte Rücksicht gegen die früheren und jetztlebenden Dichter mit der Betheuerung *οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων γένος* (19 D), welche gewaltig absticht gegen das peremtorische Verfahren im zehnten Buche der Politeia. Nach Resp. VI, 501 D sind die Philosophen *ἐρασταὶ τοῦ ὄντος τε καὶ ἀληθείας*, ihre Aufgabe ist das Erfassen der *οὐσία*, nach Tim. 46 D hat der *ἐραστὴς νοῦ καὶ ἐπιστήμης* die Aufgabe, *τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ' ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας*[1]. Die Trichotomie (*καθάπερ εἴπομεν πολλάκις*) der ihrem Wesen nach kinetisch gedachten Seele (89 E ff.) hat mit der im vierten Buche der Politeia aufgestellten nur den Namen gemein. Anderes, was, ohne die Erkenntnisslehre des Timaeos darzulegen, nicht wohl erörtert werden kann, lasse ich hier unerwähnt, um noch einiges über die Physis im Timaeos beizufügen.

Zur Orientirung dienen die Worte: *ἔδοξε γὰρ ἡμῖν Τίμαιον μέν, ἅτε ὄντα ἀστρονομικώτατον ἡμῶν καὶ περὶ φύσεως τοῦ παντὸς εἰδέναι μάλιστα ἔργον πεποιημένον, πρῶτον λέγειν ἀρχόμενον ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτῶντα δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν* (27 A). Vom Universum zum Menschen! Eine Parallele zu Resp. II, 369 A lässt sich unschwer ziehen. Die

---

einer Zeit an, da der Zug zur Transscendenz schon mächtig, er sich selbst aber noch nicht klar darüber war, was und wieviel er von seinem bisherigen Glauben retten könne oder preisgeben müsse.

[1]) vgl. jedoch 90 BC.

einzelnen Glieder entsprechen einander, hier πόλις, dort κόσμος, hier δικαιοσύνη, dort ἁρμονίαι καὶ περιφοραί[1]). Es ist der teleologische Naturbegriff des Naturforschers, von welchem im Timaeos Gebrauch gemacht wird. Pythagoreischer Einfluss ist überdies unbestreitbar[2]), und sei darum hier an das im ersten Abschnitt dieser Schrift über den pythagoreischen Begriff der Physis Gesagte erinnert[3]).

In der Natur des Ganzen wie in der eines jeden zum Ganzen hingeordneten Theiles ruht das Gesetz, der Grund dieser Hinordnung und darum auch der specifischen Eigenthümlichkeiten und Wirkungsweisen der in verschiedenen Abstufungen zu einander stehenden Weltwesen. Die Formel für das gesetzmässige Geschehen ist auch hier wieder κατὰ φύσιν[4]), die für das Gegentheil, wenn ein Gesetz der Natur namentlich in der Bewegung oder Entwicklung des Lebendigen verletzt wird, παρὰ φύσιν[5]). Die Unterscheidung von allgemeinen und speciellen Naturgesetzen fehlt, auch dürfte sich wohl kaum aus dem einmaligen Vorkommen des Terminus οἱ τῆς φύσεως νόμοι (83 E . . . τὸν ὄγκον παρὰ τοὺς τῆς φύσεως λαμβάνῃ νόμους, wo mit Rücksicht auf das vorhergehende κατὰ φύσιν mit demselben Rechte παρὰ φύσιν stehen könnte) folgern lassen, dass der Timaeos den Subjectivismus in die Naturbetrachtung hineinzutragen beabsichtige. Da sich indess im Bewusstsein der damaligen Zeit der Gegensatz von νόμος und φύσις herausgebildet und in der Literatur fixirt hatte, vermied man, beide Ausdrücke mit einander zu verbinden. Bei Aristoteles findet sich nur ein Beispiel eines solchen Gebrauches[6]).

---

[1]) vgl. Tim. 90D, wo κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν auf eine ursprünglich bestehende Uebereinstimmung des κατανοοῦν in uns mit dem κατανοούμενον ausser uns geht, welche, περὶ τὴν γένεσιν corrumpirt, jetzt nur noch διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφορὰς zu verwirklichen, bezw. wieder herzustellen ist.

[2]) vgl. besonders Tim. 27A; 47A; 57D.

[3]) S. 30.

[4]) 30BD; 55E; 64BCD; 66BC; 79D; 81DE; 82BC; 83E; 88E.

[5]) 62B; 63C; 64CD; 66BC; 81DE; 82A.

[6]) vgl. de Coelo I, 1 p. 268, a, 13 διὸ παρὰ τῆς φύσεως εἰληφότες ὥσπερ νόμους ἐκείνης κ. τ. λ.

An einigen Stellen hat *φύσις* im Timaeos einen potentiellen Charakter, z. B. 77 C *τῶν αὐτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις*, vgl. 50 B. Meistentheils aber scheint das Wort lediglich die Bestimmung zu haben, das Ding mit seinen Eigenschaften im Unterschied von seiner zufälligen Erscheinung vor die Seele zu rufen[1]). Die *θεία φύσις* (hier s. v. a. *θεός*) und die *ἀνθρωπίνη φύσις* hält der Timaeos scharf auseinander (68 D), und wenn derselbe von der letzteren im Allgemeinen keine besonders günstige Meinung hat[2]), so wird man die gleiche Wahrnehmung in noch höherem Grade bei den Gesetzen[3]) machen, zu deren Besprechung wir uns nun wenden.

Wie der Schlusssatz des ersten Buches dieser Schrift zu erkennen giebt (*τοῦτο μὲν ἄρ' ἂν τῶν χρησιμωτάτων ἓν εἴη, τὸ γνῶναι τὰς φύσεις τε καὶ ἕξεις τῶν ψυχῶν τῇ τέχνῃ ἐκείνῃ, ἧς ἐστὶ ταῦτα θεραπεύειν· ἔστι δέ που, φαμέν, ὡς οἶμαι πολιτικῆς· ἢ γάρ; πάνυ μὲν οὖν*), nimmt Plato hier vorwiegend nur ein pathologisches Interesse an der menschlichen Physis. Ueber die Motive

---

[1]) 45E (*ἡ φ. τῶν βλεφάρων*); 48B, 63B (*ἡ τοῦ πυρός φ.*); 72B (*ἡ φ. τοῦ ἥπατος*); 74A (*ἡ ὀστεΐνη φ.*); 74D (*ἡ τῶν νεύρων φ.*); 84C (*ἡ τοῦ μυελοῦ φ.*); 91B (*ἡ τῶν αἰδοίων φ.*).

[2]) vgl. 29D ... *ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένον ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν.*

[3]) vgl. IV, 713 C (s. u.); V, 732E (*ἀνθρώποις γὰρ διαλεγόμεθα, ἀλλ' οὐ θεοῖς*); VI, 781 B (*ὅσῳ δὲ ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀῤῥένων, τοσούτῳ κ. τ. λ.*, was nicht etwa blos eine Abschwächung der Ansichten der Politeia über den gleichen Gegenstand ausdrückt); VII, 804B (s. u.); IX, 854 A (*ξύμπασαν τὴν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀσθένειαν εὐλαβούμενος*); B (*οἶστρος δέ ἐστί τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδης, ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεὼν παντὶ σθένει*). Damit in Verbindung steht die milde Beurtheilung der menschlichen Vergehen, für welche die Schwäche und Unwissenheit verantwortlich gemacht werden. vgl. V, 733D; 734B; IX, 860D. Der Timaeos vertritt die nämliche Anschauung, vgl. 86 DE (*κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ κακόν τι προσγίγνεται*).

geben jene Worte Aufschluss, welche aus dem Zwiespalt im Innern der Menschennatur kein Geheimniss machen: *τόδε δὲ ἴσμεν, ὅτι ταῦτα τὰ πάθη ἐν ἡμῖν οἷον νεῦρα ἢ σμήρινθοί τινες ἐνοῦσαι σπῶσί τε ἡμᾶς καὶ ἀλλήλαις ἀνθέλκουσιν ἐναντίαι οὖσαι ἐπ' ἐναντίας πράξεις, οὗ δὴ διωρισμένη ἀρετὴ καὶ κακία κεῖται* (644 E). Das Heilmittel erblickte Plato sonderbar genug in gut organisirten Symposien[1]).

Nach der gründlichen Untersuchung von Bruns[2]), der auch Bergk[3]) insoweit beigetreten ist, als er das erste und zweite Buch der Gesetze gleichfalls als eine aus Bruchstücken der *πρότεροι* und *δεύτεροι Νόμοι* veranstalteten Compilation des Herausgebers Philippos von Opus ansehen zu müssen glaubt, wird man die in diesen beiden Büchern vorherrschenden Anschauungen nicht ohne

---

[1]) Ueber die pädagogische Bedeutung dieser Einrichtung spricht sich I, 641 CD aus, über den organischen Zusammenhang derselben mit der gesammten *παιδεία* 642 A *ἡ κατὰ φύσιν αὐτοῦ διόρθωσις οὐκ ἂν δύναιτο ἄνευ μουσικῆς ὀρθότητός ποτε σαφὲς οὐδ' ἱκανὸν ἐν τοῖς λόγοις ἀπολαβεῖν, μουσικὴ δὲ ἄνευ παιδείας τῆς πάσης οὐκ ἂν αὖ ποτὲ δύναιτο· ταῦτα δὲ παμπόλλων ἐστὶ λόγων.* Bruns (Plato's Gesetze vor und nach ihrer Herausgabe durch Philippos von Opus, 29 ff.) sucht nun darzuthun, dass diesem (642 A) angekündigten Vorhaben thatsächlich keine Folge geleistet werde, und erklärt sich diesen Widerspruch (48) aus der Identificirung der Trinkvereine mit dem dionysischen Chore. Darauf gestützt behauptet derselbe, dass Alles, was in dem ersten und zweiten Buche auf jenes Vorhaben sich beziehe, wo nicht seinen Ursprung, so doch seine Stellung und Verwerthung dem Redactor verdanke. Es bliebe sonach nur 646 ff. zur Beurtheilung der Symposieneinrichtung übrig, und hier hebt besonders 649 C ihren Werth zur Ueberwindung der Unverschämtheit und zur Erlernung der rechten Furcht hervor. (Die Neuheit dieser Institution wird 639 E eigens betont.) Gegen Ende des I. Buches von 649 D an kommt, wie dies auch Bruns (a. a. O., 54) mit vollem Rechte geltend macht, nur noch das Moment der *πεῖρα* zum Zwecke des *ἦθος ψυχῆς θεάσασθαι* in Betracht, und so ist auch im Schlusssatz dieses Buches das *γνῶναι τὰς φύσεις* und am Anfang des II. Buches das *τὸ κατιδεῖν πῶς ἔχομεν τὰς φύσεις* zu verstehen. (An letzterer Stelle muthmasst auch Bergk, Fünf Abhandlungen, 82, A. 1, dass Philippos Einiges zugesetzt habe.) Auch diese ganze Partie will Bruns (a. a. O., 54 ff.) dem Herausgeber der Gesetze zuschieben.

[2]) a. a. O., 220 ff.

[3]) a. a. O., 89 ff.

weiteres mit denen der folgenden in eine Linie stellen dürfen. Da indess (nach Bergk) das erste Buch von Anfang bis zu Ende den *πρότεροι Νόμοι* angehört, worin Plato zu zeigen beabsichtigte, „wie der Gesetzgeber verfahren müsse, wenn es gelte, eine bestehende Verfassung zu reformiren"[1]), so bleibt wenigstens für dieses Buch, „das einzige grössere und zusammenhängende Bruchstück der *πρότεροι Νόμοι*, welches sich erhalten hat"[2]), als charakteristisch bestehen, dass seine Reformen gleich denen von Resp. II an den *εἷς ἕκαστος* anknüpfen, allein nicht an das wirkliche, sondern nur an das nominelle Individuum, an ein Phantom desselben: *οὐκοῦν ἕνα μὲν ἡμῶν ἕκαστον αὐτὸν τιθῶμεν; ναί. δύο δὲ κεκτημένον ἐν αὑτῷ ξυμβούλω ἐναντίω τε καὶ ἄφρονε, ὣ προσαγορεύομεν ἡδονὴν καὶ λύπην; ἔστι ταῦτα* (644 C).

Was sonst noch dieses Buch für unsern Begriff bietet, ist wenig und nicht von Bedeutung[3]).

Das zweite Buch, welches zwar nicht vollständig, doch seinem grössten Theile nach den *δεύτεροι Νόμοι* entnommen sein dürfte[4]), erhebt zwar die menschliche *φύσις* über diejenige der übrigen *ζῷα*[5]), allein für die *θεοί* ist sie gleichwohl nur ein Gegenstand des Erbarmens: *θεοὶ δὲ οἰκτείραντες τὸ τῶν ἀνθρώπων ἐπίπονον πεφυκὸς γένος ἀναπαύλας τε αὐτοῖς τῶν πόνων ἐτάξαντο τὰς τῶν ἑορτῶν ἀμοιβὰς καὶ Μούσας Ἀπόλλωνά τε μουσηγέτην καὶ Διόνυσον ξυνεορταστὰς ἔδοσαν* (653 D). Denn, was sich durch eine Menge von Stellen erhärten lässt[6]), die Gesetze, also gerade die *δεύτεροι Νόμοι*, zu denen Buch III—XII, Weniges abgerechnet, gehören[7]), vertreten

---

[1]) a. a. O., 79.

[2]) a. a. O., 78.

[3]) 625 C *τῆς χώρας φύσιν*, vgl. IV, 707 CD; VIII, 834 C; 626 A (*πάσαις πρὸς πάσας τὰς πόλεις ἀεὶ πόλεμον ἀκήρυκτον κατὰ φύσιν εἶναι*); 627 D (*φύσει* = an sich); 629 A (*φύσει* = *γένει*).

[4]) Wie Bergk (a. a. O., 81 ff.) annimmt, das ganze Buch mit Ausnahme von 656 C—664 B.

[5]) vgl. 664 E *τάξεως δ' αἴσθησιν τούτων ἀμφοτέρων τῶν ἄλλων μὲν ζώων οὐδὲν ἐφάπτοιτο, ἡ δ' ἀνθρώπου φύσις ἔχοι μόνη τοῦτο.*

[6]) vgl. Zeller, a. a. O. II, 1, 3. Aufl., 812 ff.

[7]) Nicht auf das Verhältniss der Gesetze als solcher zur Politeia, nur

durchweg die Ansicht, dass nur das Gesetz und die Religion, aber weder die Physis noch die Philosophie im Stande seien, die Menschenwelt in Ordnung zu halten. Die Philosophie erhält den Abschied mit den Worten: *ὅσων ἂν πόλεων μὴ θεός, ἀλλά τις ἄρχῃ θνητός, οὐκ ἔστι κακῶν αὐτοῖς οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις* [1]), und die Physis in demselben Abschnitt (713 C), wo es heisst: *γιγνώσκων ὁ Κρόνος ἄρα, καθάπερ ἡμεῖς διεληλύθαμεν, ὡς ἀνθρωπεία φύσις οὐδεμία ἱκανὴ τὰ ἀνθρώπινα διοικοῦσα αὐτοκράτωρ πάντα μὴ οὐχ ὕβρεώς τε καὶ ἀδικίας μεστοῦσθαι, ταῦτ' οὖν διανοούμενος ἐφίστη βασιλέας γε καὶ ἄρχοντας ταῖς πόλεσιν ἡμῶν οὐκ ἀνθρώπους, ἀλλὰ γένους θειοτέρου τε καὶ ἀμείνονος, δαίμονας* [2]).

Nur zum Theil haben sich die Gesetze die Erinnerung an die in der Politeia über die menschliche Natur vorgetragenen Lehren gerettet. Aber es ist wie die Erinnerung eines Greises an die Thaten, die er vor Zeiten ausgeführt, als noch frischer Muth ihm die Brust schwellte und jugendliches Feuer im Herzen brannte. Die Arbeitstheilung wird auch in den Gesetzen (VIII, 846 DE) auf die Beschränktheit der menschlichen *φύσις* begründet. Aber wo ist die Erkenntniss ihrer sittlichen Bedeutung, wo die ihrer staatserhaltenden Macht [3])? Als ein Institut

---

auf ein paar Analogieen zwischen beiden Schriften will ich nicht versäumen hinzuweisen. Man vgl. Leg. IV, 722 E (*τῶν δὲ ὄντως νόμων ὄντων, οὓς δὴ πολιτικοὺς εἶναι φαμέν, οὐδεὶς πώποτε οὔτ' εἶπέ τι προοίμιον οὔτε ξυνθέτης γενόμενος ἐξήνεγκεν εἰς τὸ φῶς, ὡς οὐκ ὄντος φύσει*) mit Resp. II, 366 E (s. o. S. 116); Leg. VI, 779 E (*τό γε μὴν δοκοῦν ὀρθὸν καὶ ἀληθὲς εἶναι πάντως ῥητέον*) mit Resp. X, 607 C (*τὸ δοκοῦν ἀληθὲς οὐχ ὅσιον προδιδόναι*); Leg. VIII, 846 DE (*εἰς μίαν ἕκαστος τέχνην ἐν πόλει κεκτημένος ἀπὸ ταύτης ἅμα καὶ τὸ ζῆν κτάσθω*) mit Resp. II, 370 C (s. o. S. 119); Leg. X, 891 A mit Resp. II, 368 BC (s. o. S. 72 A. 1).

[1]) Als Gegenstück vgl. Resp. V, 473 C *ἐὰν μὴ . . . ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλῆς . . . φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, . . . οὐκ ἔστι κακῶν παῦλα . . . ταῖς πόλεσι, δοκῶ δὲ οὐδὲ τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει κ. τ. λ.*

[2]) vgl. auch IX, 875 A *ὅτι φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γνῶναί τε τὰ ξυμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν.*

[3]) Was doch Plato's Meinung in der Politeia war, vgl. IV, 423 D *τοῦτο*

unter vielen und nur für die Demiurgen mit Gesetzeskraft ausgerüstet, nicht als das einzig wahre, allgemeingültige, als das Institut aller Institute wie in der Politeia, steht dieselbe in den Gesetzen. Bei aller Schroffheit und unbarmherzigen Strenge, mit welcher der Determinismus dort aufgetreten war, hielt er doch den Glauben hoch, den einen, den es auf dieser Stufe des Denkens für Plato gab. Trotzdem nun hier das Determinirtsein kaum oder nicht halb so scharf wie in der Politeia betont wird, so empfängt man gleichwohl den Eindruck, als sei das Zutrauen des Verfassers zur Physis bis auf den Nullpunkt gesunken. Gestiegen ist nur sein Vertrauen auf die Macht der Gewöhnung (*ταὐτὸν δὴ δεῖ νομίζειν τοῦτο γίγνεσθαι καὶ περὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων διανοίας τε ἅμα καὶ τὰς τῶν ψυχῶν φύσεις· οἷς γὰρ ἂν ἐντραφῶσι νόμοις καὶ κατά τινα θείαν εὐτυχίαν ἀκίνητοι γένωνται μακρῶν καὶ πολλῶν χρόνων . . . σέβεται καὶ φοβεῖται πᾶσα ἡ ψυχὴ τό τι κινεῖν τῶν τότε καθεστώτων,* VII, 798 AB), welche das Wort zu Hilfe nimmt[1]). Dies war sein Trost und soll auch der unsere sein: *κυριώτατον γὰρ οὖν ἐμφύεται πᾶσι τότε τὸ πᾶν ἦθος διὰ ἔθος*[2]) (VII, 792 E). Nicht als ursprüngliche Tendenz, vielmehr als erworbene Haltung (*ἕξις* oder *διάθεσις*, was beides hier gleichbedeutend gebraucht wird und auf das *αὐτὸ ἀσπάζεσθαι τὸ μέσον* gerichtet ist) kommt das *ἦθος* dem Menschen zu. Es wird

---

δ' ἐβούλετο δηλοῦν ὅτι καὶ τοὺς ἄλλους πολίτας, πρὸς ὅ τις πέφυκε, πρὸς τοῦτο ἕνα πρὸς ἓν ἕκαστον ἔργον δεῖ κομίζειν, ὅπως ἂν ἓν τὸ αὑτοῦ ἐπιτηδεύων ἕκαστος μὴ πολλοί, ἀλλ' εἷς γίγνηται, καὶ οὕτω δὴ ξύμπασα ἡ πόλις μία φύηται, ἀλλὰ μὴ πολλαί.

[1]) vgl. dazu auch VI, 731 D.

[2]) vgl. XII, 968 D *πρῶτον μὲν δήπου καταλεκτέος ἂν εἴη κατάλογος τῶν ὅσοι ἐπιτήδειοι πρὸς τὴν τῆς φυλακῆς φύσιν ἂν εἶεν ἡλικίαις τε καὶ μαθημάτων δυνάμεσι καὶ τρόπων ἤθεσι καὶ ἔθεσι.* Mag man diese Stelle mit Resp. II, 374 E oder mit Resp. VI, 485 A vergleichen, sie bewegt sich in einem von beiden verschiedenen Vorstellungskreise. Aristoteles hat den Gedanken der Gesetze *ἦθος διὰ ἔθος* in seine Ethik aufgenommen, vgl. Eth. Nik. II, 1, p. 1103, a, 17. Mit Leg. VI, 765 E *παντὸς γὰρ δὴ φυτοῦ ἡ πρώτη βλάστη καλῶς ὁρμηθεῖσα πρὸς ἀρετὴν τῆς αὑτοῦ φύσεως κυριωτάτη τέλος ἐπιθεῖναι τὸ πρόσφορον, τῶν τε ἄλλων φυτῶν καὶ τῶν ζώων . . . καὶ ἀνθρώπων* stimmt desgleichen überein Polit. I, 2, p. 1252, b, 32.

in die Physis von aussen hineingetragen durch Erziehung und Gesetzgebung[1]). Selbst für die einfachsten Lehren, welche die Physis ertheilt, empfiehlt es sich, sie durch die Frage zu verificiren: *τί μέρος ἡμῖν ξυμβάλλοιτ' ἂν πρὸς ἀρετήν, πότερον ἐν τῇ πεισθέντος ψυχῇ γιγνόμενον ἐμφύσεται τὸ τῆς ἀνδρείας ἦθος, ἢ ἐν τῇ τοῦ πείσαντος τὸ τῆς σώφρονος ἰδέας γένος;* (VIII, 836 D).

Am Ende dieses Streifzuges durch die verschiedenen platonischen Schriften angelangt, sind wir in der Lage, zurückgreifend auf jene Frage, von welcher aus wir denselben antraten, zu sagen: Nirgends wird in einer dieser Schriften der Versuch zu einer Rehabilitirung der menschlichen Physis gemacht. Statt dessen werden vielfach der Politeia durchaus fremdartige Vorstellungen für den dort recipirten Begriff substituirt. Auch da, wo nicht in einem so despectirlichen Tone von der menschlichen Physis geredet wird wie an einigen Stellen der Gesetze, macht sich ein skeptischer Zug bemerkbar[2]), und das letzte Wort Plato's in dieser Sache wäre, wofern man sich dazu verstehen kann, den Passus der Gesetze (803 A bis 804 B) für sein geistiges Eigenthum zu halten, ein Wort der Verneinung gewesen, das sein bejahendes Gegentheil in der Anerkennung gefunden, dass die Gottheit nicht etwa bloss Alles in Allem sei, sondern auch mit Willkür und Laune uns Menschen gebrauche: *φημὶ χρῆναι τὸ μὲν σπουδαῖον σπουδάζειν, τὸ δὲ μὴ σπουδαῖον μή· φύσει δὲ εἶναι θεὸν μὲν πάσης μακαρίου σπουδῆς ἄξιον, ἄνθρωπον δέ, . . . θεοῦ τι παίγνιον εἶναι μεμηχανημένον, καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ τὸ βέλτιστον γεγονέναι* (VII, 803 C). Fast wie ein Hohn auf die

---

[1]) vgl. VII, 809 A . . . *βλέπων δὲ ἡμῖν ὀξὺ καὶ διαφερόντως ἐπιμελούμενος τῆς τῶν παίδων τροφῆς κατευθυνέτω τὰς φύσεις αὐτῶν, ἀεὶ τρέπων πρὸς τἀγαθὸν κατὰ νόμους.* Wenn VII, 794 DE; 795 D der Verbildung der *φύσις* durch das *ἔθος* entgegengetreten wird, so ist eben nur die leibliche Seite derselben gemeint.

[2]) Das Zurückhaltende im Urtheile giebt sich auch in der Ausdrucksweise kund, vgl. Leg. IV, 721 B *φύσει τινὶ μετείληφεν ἀθανασίας,* 721 C *γένος οὖν ἀνθρώπων ἐστί τι ξυμφυὲς τοῦ παντὸς χρόνου.*

Physis aber lautet jene Entscheidung: *προσπαίζοντές τε καὶ ἱλεούμενοι κατὰ τὸν τρόπον τῆς φύσεως διαβιώσονται, θαύματα ὄντες τὸ πολύ, σμικρὰ δὲ ἀληθείας ἄττα μετέχοντες* (804 B).

Da mussten Erfahrungen der betrübendsten Art vorangegangen sein, ehe Plato, sollte er wirklich in der schriftlichen Aufzeichnung oder im Lehrvortrage sich so oder ähnlich geäussert haben, sich zu einer für die Thatkraft des Menschen so deprimirenden Anschauung entschliessen konnte. Wahrlich, wer so von der Physis dachte, dass er ihr jeden eigentlichen Werth abstritt und das idealste aller idealen Güter bis auf ein Minimum für sie in Frage stellte, der hatte aus dem Umgang mit den Menschen eine Lehre gezogen, die um so bitterer sein musste, je mehr sie dem ganzen Hoffen und Streben des Mannes widersprach, die Lehre, dass der Mensch nur Verachtung verdiene[1]).

---

[1]) Bruns' Athetese (a. a. O., 93 ff.) stützt sich auf drei Gründe: 1) darauf, dass derselbe, welcher 770 D geschrieben hatte *εἰς ταὐτὸν τοῦτο τεταμένη σπουδὴ πᾶσα ἔσται διὰ παντὸς τοῦ βίου*, nicht auch geschrieben haben könne wie in der oben angeführten Stelle 803 C; 2) darauf dass die Vorstellung, wir seien *παίγνια* oder *θαύματα* der Götter, den religiösen Grundsätzen, wie sie das X. Buch der Gesetze entwickelt, widerspreche; 3) endlich auf die Uebereinstimmung von Leg. VII, 803 C—804 A mit Epin. 980 AB. Nun ist es allerdings richtig, dass, im Falle mit Stellen wie 770 D oder 807 C Ernst gemacht wird, Ansichten wie die 803 C und 804 B vorgetragenen unbedingt weichen müssen, und umgekehrt, wofern diese kein todter Buchstabe sein sollen, die Gesetze Plato's selbst dem Verdicte verfallen *τὸ μὴ σπουδαῖον μὴ σπουδάζειν*. Allein es fragt sich, ob nicht Plato je nach Zeit und Stimmung das eine Mal dasjenige, was am nächsten lag, den Menschen, das andere Mal die Gottheit allein der *σπουδή* werth erachtet haben könne. Auch darf man wohl annehmen, dass die Verstimmung des Philosophen über manche ihn persönlich betreffenden Verhältnisse, die sich schon in der Politeia Luft macht (vgl. X, 604 BC *οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὂν μεγάλης σπουδῆς*), im vorgerückten Alter eher zu- als abgenommen habe. Darum halte ich den Einwand von Bruns, dass jener Excurs (803 C — 804 A) die Grundlagen der Platonischen Gesetzgebung aufhebe, für nicht genügend in der Sache begründet, so gerne ich zugebe, dass der ganze Passus, wie er auch äusserlich nur lose eingefügt ist (übrigens eine in den Gesetzen nicht ungewöhnliche Erscheinung) im Gedankengange des Buches, zu dem er gehört, eine unan-

Von den älteren Akademikern hat Speusippos das Naturgemässe in die begriffliche Bestimmung der Eudaemonie aufge-

---

genehme Dissonanz bildet. Man braucht ja auch nicht gerade anzunehmen, dass Plato beabsichtigt habe, jene Auslassung über den Werth des menschlichen Daseins an der Stelle anzubringen, wo der Herausgeber dies zu thun für gut befunden hat. Mehr hingegen hat der Widerspruch in der Auffassung der Gottheit zu bedeuten, wenn wir den Inhalt des X. Buches der Gesetze mit VII, 803 A—804 B vergleichen. Nur wäre es auch hier wieder nöthig, vor Allem die Lehre von der bösen Weltseele aus dem Texte zu beseitigen, da ihre Annahme das Urtheil des VII. Buches über die Werthlosigkeit alles Menschlichen eher rechtfertigen als aufheben würde (vgl. Zeller, a. a. O., II, 1, 828 ff.; 833 A. 3). Allein selbst wenn wir dem Vorschlage Zeller's folgend den Abschnitt 896 E—898 D aus dem Texte herausnehmen, was ohne Störung des Zusammenhanges angeht, bleibt doch noch genug zurück, was gegen die Meinung von Bruns spricht, dass die Weltanschauung des X. Buches die des VII. ausschliesse. Bruns citirt 903 BC, wo die Lehre von dem Weltganzen als Zweck aller Wesen verkündet wird (übereinstimmend mit Arist. Metaph. *Λ*, 10, p. 1075, a, 11 ff.). Allerdings ist Jeder ein Theil des Ganzen, *καίπερ πάνσμικρον ὄν*, was dem Menschen, damit er sich nicht überhebe, hier gewiss nicht ohne Absicht in's Gedächtniss gerufen wird, sowie er auch nicht vergessen soll, *ὡς γένεσις ἕνεκα ἐκείνου γίγνεται πᾶσα κ. τ. λ.* Der Schwerpunkt wird in einer Weise in das Ganze verlegt (*εἰς τὸ πᾶν βλέπον ἀεί*), dass mir diese Anschauung wenigstens mit jener Stelle des VII. Buches, wo der Verfasser die Uebertreibung selbst herausfühlend wieder einlenkt (804 B *πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν κ. τ. λ.*), nicht zu collidiren scheint. Ein Schriftsteller ferner, der so wie Plato unter momentanen Eindrücken geschrieben hat (den Beweis dafür haben wir in seiner bedeutendsten Leistung, in der Politeia), wird sich schwerlich beim Niederschreiben der Worte *παίγνιον*, *θαύματα* die Folgerungen vergegenwärtigt haben, die sich aus denselben ergeben. Trübe Stimmungen mögen ihn veranlasst haben, gerade so zu schreiben, aber der gesunde Sinn brach sich wieder Bahn. Trotzdem wird man finden, dass die Grundanschauung weit mehr zum Pessimismus als zur entgegengesetzten Auffassung hinneigt. So eudämonistisch es lautet, dass, was dem Ganzen das Beste sei, es auch für den Einzelnen sei (so hatte es auch 803 C geheissen *καὶ ὄντως τοῦτο αὐτοῦ βέλτιστον γεγονέναι*), und so ermuthigend weiterhin die Worte sind (904 B): *τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποῖον τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας*, das Verderben sitzt gleichwohl tief, und die Bosheit hält der Güte die Wage: *ἐμψύχους οὔσας τὰς πράξεις ἁπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὖσαν, πολλὴν δὲ κακίαν* (vgl. 906 A *πλειόνων δὲ τῶν μή* scl. *ἀγαθῶν*). Doch ein anderes Aussehen gewinnt die Sache, wenn wir den dritten der Gründe, die Bruns gegen den platonischen Ursprung der

nommen. Dieselbe beruht ihm zufolge in der *ἕξις τέλεια ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν*, oder, gemessen am Begehren der Guten, in der Ruhe (*ἀοχλησία*) und hängt vom tugendhaften Streben ab[1]). Auf Xenokrates und Polemo pflegten sich die Stoïker für ihre Lehre von der menschlichen Glückseligkeit zu berufen, wenn sie als deren Elemente die Natur und das Naturgemässe einsetzten[2]). Für die ethische Auffassung der menschlichen Natur scheinen

---

Stelle 803 C—804 A geltend macht, in's Auge fassen. Denn die im Gedanken wie im Ausdruck auffällige Uebereinstimmung derselben mit Epin. 980 AB verlangt eine Erklärung, und es liegt nahe, mit Bruns den Verfasser der Epinomis auch für den Verfasser jenes Excurses in den Gesetzen zu halten. Mit der Grundanschauung der Epinomis harmonirt die Stelle besser als mit der der Gesetze, vorausgesetzt dass wir uns dazu verstehen, auch noch andere Zuthaten dem Herausgeber zur Last zu legen. Es kann so sein und wird auch wahrscheinlich so sein, wie Bruns annimmt. Allein gegenüber dem Umstande, dass der Verfasser der Epinomis, also Philippos von Opus nur wenig Originalität verräth, drängt sich immer wieder die Frage auf, woher derselbe seinen Pessimismus bezogen habe, wenn nicht von seinem Lehrer, und ob derartige Vorstellungen wie die von der *σπουδή* und *παιδιά* nicht doch als Reproductionen des von Plato selbst gelegentlich Geäusserten anzusehen seien. Entscheiden möchte ich nichts, sage nur, dass die Stelle, wenn wir sie Plato zuerkennen, den Plato der ersten Bücher der Politeia kaum mehr wiedererkennen lässt.

[1]) Unter den bei Mullach, fragm. philos. graec. III, 75 ff. Speusippos zugeschriebenen *ὅροι* zweifelhaften Ursprungs finden sich auch solche, die sonst den sog. platonischen Definitionen (412 E; 413 D; 416) zugetheilt werden: *εὐφυΐα τάχος μαθήσεως· γέννησις φύσεως ἀγαθή· ἀρετὴ ἐν φύσει* (fr. 70); *εὐμάθεια εὐφυΐα ψυχῆς πρὸς τάχος μαθήσεως* (fr. 71): *κακοφυΐα κακία ἐν φύσει καὶ ἁμαρτία τοῦ κατὰ φύσιν· νόσος τοῦ κατὰ φύσιν* (fr. 172) In den echten, selbst nicht einmal in den zweifelhaften oder anerkannt unechten Schriften Plato's findet sich *εὐφυΐα* oder *κακοφυΐα*, wohl aber ersteres bei Aristoteles. — Auf die Stoa (vgl. Diog. L. VII, 121) dürfte die Bestimmung der *σωφροσύνη* als *αὐτοπραγία κατὰ φύσιν* (Mullach, a. a. O., fr. 24; Plat. def. 411 E) zurückzuführen sein. Hier kommt nur in Betracht Clem. Strom. II, 22, 133 *Σπ.. τὴν εὐδαιμονίαν φησὶν ἕξιν εἶναι τελείαν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν, ἢ ἕξιν ἀγαθῶν, ἧς δὴ καταστάσεως ἅπαντας μὲν ἀνθρώπους ὄρεξιν ἔχειν, στοχάζεσθαι δὲ τοὺς ἀγαθοὺς τῆς ἀοχλησίας. εἶεν δ' ἂν αἱ ἀρεταὶ τῆς εὐδαιμονίας ἀπεργαστικαί.*

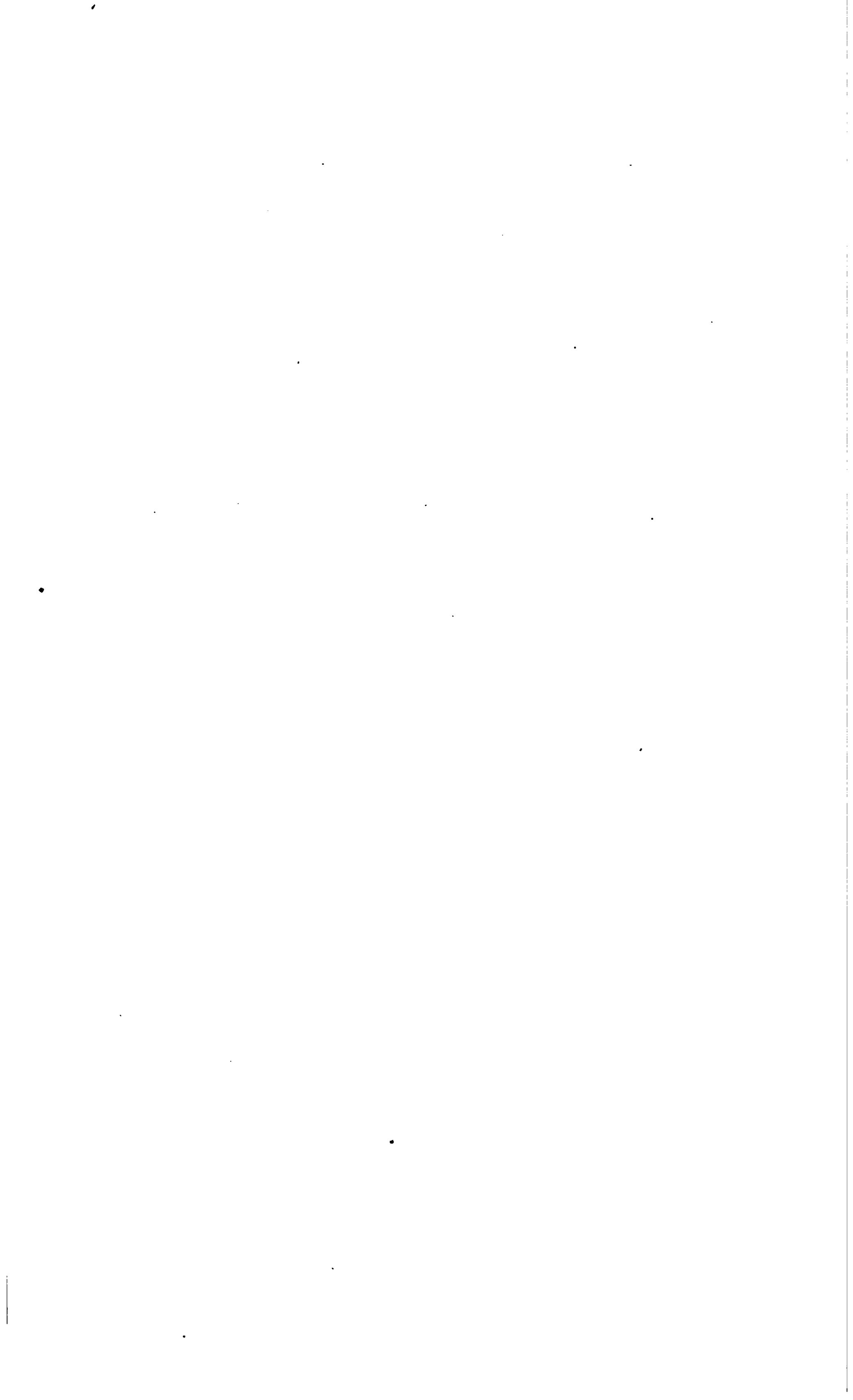
[2]) vgl. Plut. com. not. c. 23; und dazu Clem. Strom. VII, 6, 32 ... *Πολέμων ἐν τοῖς περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου συντάγμασι κ. τ. λ.*

diese Männer alle mit grosser Entschiedenheit eingetreten zu sein [1]). Ohne dass sie der Aufgabe gewachsen waren, zu welcher sie das Recht der Nachfolge im Lehramte verpflichtete, entehrten sie wenigstens das Andenken des Hauptes ihrer Schule nicht. Weit weniger machte sich um dasselbe der Verfasser der Epinomis verdient, sowohl im Allgemeinen, als im Besonderen dadurch, dass er sich die Zahl und ihre Kenntniss als dasjenige dachte, was die *φύσις ἀνθρωπίνη* zu einer verständigen (*φρονίμη*) und in Folge dessen auch zu einer glücklichen mache [2]). So hatte es Plato denn doch nicht gemeint, als er in den Gesetzen das Lob der Mathematik verkündete.

---

[1]) vgl. Arist. Top. II, 6, p. 112, a, 37 f.; VII, 1, p. 152, a, 7; Clem. Strom. II, 22. Die Auffassung, welche Zeller's Deutung der Stelle bei Tert. ad nat. II, 2 (a. a. O., II, 1, 882) verleiht, erinnert an die Ausdrucksweise bei Plato, Leg. III, 701 C.

[2]) 976 D *κατίδωμεν . . . τίς ποτ' ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐπιστήμη μία διεξελθοῦσα ἢ μὴ παραγενομένη τῶν νῦν παρουσῶν ἀνοητότατον ἂν καὶ ἀφρονέστατον παράσχοι τὸ ζῶον τὸ τῶν ἀνθρώπων.* 977 C . . . *εἴπερ ἀριθμὸν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐξέλοιμεν, οὐκ ἄν ποτέ τι φρόνιμοι γενοίμεθα* . . . vgl. 978 AB; 992 C f.; 975 B (*φύσει κατὰ θεὸν πάντες φαινόμεθα γῆν μετακεχειρίσθαι*) lehrt einen concursus divinus, vgl. 978 E; 991 B; die *ἀμαθία* (vgl. Leg. III, 688 C; 689 B) ist an allem Unheil schuld, vgl. 989 BC. Auch von den Göttern wissen wir nichts Sicheres, vgl. 985 D; 988 A ff.



ARISTOTELES.

ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος.

Politik.

ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα.

Physik.



In Aristoteles vereinigen sich die beiden Gedankenströme der physikalischen und ethischen Weltbetrachtung, um hinfort in gemeinsamem Bette dahinzufliessen. Die Physik durchdringt sich mit der Ethik, und ethische Begriffe und Urtheile beherrschen die Betrachtung des All. Die Ethik und die von ihr abhängende Politik nähren sich von der Physik, und in die Auffassung der menschlichen Verhältnisse mischen sich Vorstellungen, welche von jener erborgt sind. Der Ariadnefaden aber, an welchem sich der Schöpfer dieser eigenartigen Anschauung in dem Labyrinthe der äusseren und inneren Erscheinungen zurecht zu finden wusste, der Begriff, den er nie aus den Augen verlor, in der Ethik und Politik fast noch weniger, möchte ich sagen, als in der eigentlichen Physik, der ihm nöthigenfalls auch Bescheid geben musste, wenn es galt, Schwierigkeiten zu lösen, Widersprüche aus dem Wege zu räumen oder höhere Gesichtspunkte zu gewinnen[1]; das ihm von Allem am meisten Vertraute[2], und doch zugleich das Geheimnissvollste[3] von Allem war die Physis[4].

Aus der dürftigen Aufzählung ihrer verschiedenen Bedeutungen im Buche Δ der Metaphysik und im zweiten der Physik

---

[1]) vgl. Eth. Nik. IX, 7 p. 1167, b, 28—68, a, 9; 9 p. 1170, a, 13—b, 19. Beide Stellen sind in hohem Maasse bezeichnend für die aristotelische Methode.

[2]) Phys. Ausc. II, 1 p. 193, a, 3 *ὡς δ' ἔστιν ἡ φύσις, πειρᾶσθαι δεικνύναι γελοῖον κ. τ. λ.*, bezieht sich allerdings zunächst nur auf die äussere Natur.

[3]) Eth. Nik. VII, 14 p. 1153, b, 32 *πάντα φύσει ἔχει τι θεῖον.* vgl. de part. anim. I, 5 p. 645, a, 15 ff. *διὸ δεῖ μὴ δυσχεραίνειν παιδικῶς τὴν περὶ τῶν ἀτιμοτέρων ζώων ἐπίσκεψιν, ἐν πᾶσι γὰρ τοῖς φυσικοῖς ἔνεστί τι θαυμαστόν· κ. τ. λ.* (vgl. dazu S. 62 dieser Schrift.)

[4]) vgl. hierzu Bonitz, Index Aristot., p. 835, b, 50—839, b, 10.

ist dies freilich kaum zu entnehmen, auch wollte Aristoteles selbst sich keineswegs durch sie binden. Ein grosses und wichtiges Gebiet, seine ganze sogenannte praktische Philosophie nahm er von der dort gegebenen engeren Begriffsbestimmung der Physis stillschweigend aus, wenigstens traf er keine Anstalten, sie für dasselbe nutzbar zu machen[1]), sondern gab auch in dieser Hinsicht dem *παχυλῶς καὶ τύπῳ τἀληθὲς ἐνδείκνυσθαι* (Eth. Nik. I, 1) den Vorzug. Es wird sich daher empfehlen, hier einen anderen Weg einzuschlagen, als Aristoteles nach jener Annahme[2]), die seine physikalischen Schriften vor die ethischen setzt, genommen haben musste. Nach der durchweg praktischen Tendenz, welche die letztgenannten Schriften verfolgen, sowie nicht minder nach den offenbaren Beziehungen zu seinem grossen Vorgänger würde man es an sich eher glaublich finden, dass er von der Ethik und Politik zur Physik als umgekehrt übergegangen sei. Ob so oder so aber, die ethisch-politischen Untersuchungen bilden das einende Band zwischen ihm und Sokrates, dessen Bestrebungen er durch die Physik und Metaphysik eher entfremdet als näher gebracht wurde.

Für das Ethische im eigentlichen Sinne (*ἡ κυρία ἀρετή*) darf die Physis nur die Bedeutung einer passiven Potenz beanspruchen[3]). Denn Aristoteles vermisst an ihr vor Allem die vernünftige Einsicht[4]), ohne die nach seiner Lehre das Ethische

---

[1]) Wozu die Bedingungen allerdings, und zwar in der Erklärung *ἡ ἄρα μορφὴ φύσις* (Phys. Ausc. II, 1 p. 193, b, 18) gegeben waren. Die andere Bestimmung, welche zum Begriff der *φύσις* gehört, den Grund der Bewegung in sich zu haben, erwähnt Aristoteles gelegentlich in der Ethik (VI, 4 p. 1140, a, 15 f.), ohne von ihr weiteren Gebrauch zu machen.

[2]) Ich halte sie für die richtige wegen Eth. Nik. X, 3 p. 1174, b, 2. vgl. Zeller, Philos. d. Griechen, II, 2, 3. Aufl., 159.

[3]) Eth. Nik. II, 1, p. 1103, a, 23 f. *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίγνονται αἱ ἀρεταὶ ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς, τελειουμένοις δὲ διὰ τοῦ ἔθους.*

[4]) a. a. O., VI, 13, p. 1144, b, 4 ff. *πᾶσιν γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως ... ἀλλ' ὅμως ἡγούμεθ' ἕτερόν τι τὸ κυρίως ἀγαθὸν καὶ τὰ τοιαῦτα ἄλλον τρόπον ὑπάρχειν· καὶ γὰρ παισὶ καὶ θηρίοις αἱ φυσικαὶ ὑπάρχουσιν ἕξεις, ἀλλ' ἄνευ νοῦ βλαβεραὶ φαίνονται οὖσαι.*

nicht zu Stande kommt[1]). Gleicherweise geht ihr die Selbstbestimmung ab[2]), die wenn möglich noch weniger für die sittliche Thätigkeit zu entbehren ist[3]).

Den Zufälligkeiten des Naturlaufes entrückt[4]), soll das Ethische einzig und allein dem von der Vernunfteinsicht geleiteten Willen unterthan sein. Eine active Theilnahme der Physis an seiner Verwirklichung im Menschen weist Aristoteles zurück, um die Freiheit der sittlichen That zu behaupten[5]). Wer eine praktische Anleitung zum sittlichen Verhalten geben wollte[6]), konnte und durfte kaum anders verfahren.

Allein im selben Maasse, als Aristoteles darauf bedacht war, den Determinismus vom Prachtbau seiner Ethik fernzuhalten, war er auch bereit, die Physis als berechtigt an ihrer Stelle anzuerkennen. Durch glücklich angebrachte Distinctionen hoffte er beiden Theilen gerecht zu werden, und so erweitert sich für ihn das Reich der Physis, indem das Gebiet des Ethischen sich mehr und mehr für ihn verengert[7]). Das ursprünglich Ge-

---

1) a. a. O., b, 16 f. *ἡ κυρία (ἀρετή) οὐ γίνεται ἄνευ φρονήσεως.*

2) a. a. O., X, 10 p. 1179, b, 21 f. *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ ἡμῖν ὑπάρχει κ. τ. λ.*

3) a. a. O., II, 4 p. 1106, a, 3 f. *αἱ δ' ἀρεταὶ προαιρέσεις τινὲς ἢ οὐκ ἄνευ προαιρέσεως.*

4) a. a. O., a, 9 f. *καὶ ἔτι δυνατοὶ μέν ἐσμεν φύσει, ἀγαθοὶ δὲ ἢ κακοὶ οὐ γινόμεθα φύσει.*

5) a. a. O., II, 1 p. 1103, a, 31 f. *τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν.* vgl. b, 6 ff. *ἔτι ἐκ τῶν αὐτῶν καὶ διὰ τῶν αὐτῶν καὶ γίνεται πᾶσα ἀρετὴ καὶ φθείρεται, ὁμοίως δὲ καὶ τέχνη.* Besonders aber III, 7 p. 1113, b, 6 ff. *ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. ἐν οἷς γὰρ ἐφ' ἡμῖν τὸ πράττειν, καὶ τὸ μὴ πράττειν, καὶ ἐν οἷς τὸ μή, καὶ τὸ ναί· ... εἰ δ' ἐφ' ἡμῖν τὰ καλὰ πράττειν καὶ τὰ αἰσχρά, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ μὴ πράττειν, . . . ἢ τοῖς γε νῦν εἰρημένοις ἀμφισβητητέον, καὶ τὸν ἄνθρωπον οὐ φατέον ἀρχὴν εἶναι οὐδὲ γεννητὴν τῶν πράξεων, ὥσπερ καὶ τέκνων; εἰ δὲ ταῦτα* (scl. *τὸν ἄνθρωπον ἀρχὴν εἶναι καὶ γεννητὴν τῶν πράξεων*) *φαίνεται καὶ μὴ ἔχομεν εἰς ἄλλας ἀρχὰς ἀναγαγεῖν παρὰ τὰς ἐφ' ἡμῖν, ὧν καὶ αἱ ἀρχαὶ ἐν ἡμῖν καὶ αὐτὰ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἑκούσια.*

6) vgl. Eth. Nik. II, 2 init.; vgl. hierzu das Rhet. I, 4 p. 1359, a, 32 ff. über die *συμβουλή* Gesagte.

7) Man wird sich dafür auch auf Eth. Nik. III, 4 p. 1111, b, 6 ff. *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον·*

gebene und insofern auch Nothwendige im menschlichen Handeln, vom unabweisbaren Triebe zum Leben bis hinan zum sittlichen Triebe (*ἀρετὴ φυσική*)[1], der in einer von ihm nicht näher beschriebenen Weise sich durch Hinzutritt der Vernunfteinsicht[2]) mittelst andauernder Gewöhnung (*ἔθος*) zur Tugend umbilden, in ihr sich vollenden soll[3]); also im Leben vieler Menschen (Sklaven und Barbaren) Alles und im Leben auch der Bevorzugtesten wenigstens Vieles gehört der Physis an. Allein schwerlich dürfte Aristoteles auch hier wieder eine scharfe Abgrenzung dessen, was gegeben, von dem, was auf Grund des Gegebenen und aus ihm heraus sich durch das *ἑκούσιον* zur natürlichen, oder durch die *προαίρεσις* zur ethischen Tugend entwickelt, angestrebt oder thatsächlich vorgenommen haben[4]). Es fehlen zu einer solchen Annahme die Anhaltspunkte so gut wie völlig. Aristoteles unterschied nur das der Willensbethätigung Vorausgehende von dem ihr Folgenden. Beides nannte er Physis, jedesmal in anderem Sinne. Von der Physis, welche der freien Bethätigung des Willens vorausgeht, bestritt er, dass sie zu dieser oder jener Weise der Bethätigung determinire (jede einzelne sittliche Handlung hängt allein vom vernunftgemässen Begehren ab), wohl aber

---

τοῦ μὲν γὰρ ἑκουσίου καὶ παῖδες καὶ τὰ ἄλλα ζῷα κοινωνεῖ, προαιρέσεως δ' οὔ κ. τ. λ. berufen können.

[1]) a. a. O., VI, 13 p. 1144, b, 2; 16; 36; VII, 9 p. 1151, a, 18 und sonst. Aber nur durch die ethische Tugend wird man zum *ἁπλῶς ἀγαθός*.

[2]) a. a. O., VI, 13 p. 1144, b, 30 ff. *δῆλον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς.*

[3]) Polit. VII, 13 p. 1332, a, 38 ff. *ἀλλὰ μὴν ἀγαθοί γε καὶ σπουδαῖοι γίγνονται διὰ τριῶν. τὰ τρία δὲ ταῦτά ἐστι φύσις ἔθος λόγος.* vgl. a. a. O., 15 p. 1334, b, 6 ff. *τυγχάνομεν δὴ διῃρημένοι πρότερον ὅτι φύσεως καὶ ἔθους καὶ λόγου δεῖ . . . φανερὸν δὴ τοῦτό γε πρῶτον μέν, καθάπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, ὡς ἡ γένεσις ἀπ' ἀρχῆς ἐστὶ καὶ τὸ τέλος ἀπό τινος ἀρχῆς ἄλλου τέλους. ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος. ὥστε πρὸς τούτους τὴν γένεσιν καὶ τὴν τῶν ἐθῶν δεῖ παρασκευάζειν μελέτην.* 17 p. 1337, a, 1 ff. *πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν.*

[4]) vgl. Eth. Nik. X, 10 p. 1179, b, 20 f. *γίνεσθαι δ' ἀγαθοὺς οἴονται οἳ μὲν φύσει οἳ δ' ἔθει οἳ δὲ διδαχῇ.* vgl. dazu auch von den in der vorigen Anmerk. angeführten Stellen besonders die erste.

nahm er an, dass sie zum sittlichen Guten als solchem determinire, freilich in sehr verschiedenen Stärkegraden. Durch die Herrschaft hinwieder, welche der freie Wille über die Handlungsweise des Menschen ausübt, wird derselbe in den Zustand eines selbstgeschaffenen Determinirtseins zum Guten versetzt (sittlicher Charakter)[1].

Die Thatsache, dass in einem Jeden etwas der Willensbethätigung vorausgeht (*προϋπάρχειν*)[2], was in dem einen Falle dem Bösen, in dem anderen dem Guten einen passiven Widerstand zu leisten vermag, constatirte Aristoteles und dabei beruhigte er sich. Die Frage nach dem *διότι* unterblieb[3]. Nach einzelnen Aeusserungen zu schliessen, scheint er dieselbe überhaupt nicht für discutirbar gehalten zu haben[4]. Dies hielt ihn natürlich nicht ab, sogar mit einem Anflug von Begeisterung die *εὐφυΐα* zu feiern als das Gut aller Güter, als das beneidenswertheste Loos, das einem Erdgeborenen zu Theil werden könne: Das Grösste und Schönste, was man von einem andern nicht empfangen und lernen kann, sondern was sich so verhalten wird, wie es von Natur geworden ist, (ist die *εὐφυΐα*) und ist

---

[1]) Eth. Nik. II, 3 p. 1105, a, 28 ff. *τὰ δὲ κατὰ τὰς ἀρετὰς γινόμενα . . . ἐὰν ὁ πράττων πὼς ἔχων πράττῃ, πρῶτον μὲν ἐὰν εἰδώς, ἔπειτ᾽ ἐὰν προαιρούμενος, καὶ προαιρούμενος δι᾽ αὐτά, τὸ δὲ τρίτον ἐὰν καὶ βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττῃ.* a. a. O., VII, 11 p. 1152, a, 30 f. *ῥᾷον γὰρ ἔθος μετακινῆσαι φύσεως· διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὸ ἔθος χαλεπόν, ὅτι τῇ φύσει ἔοικεν.* vgl. de mem. 2 p. 452, a, 27 ff. *ὥσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος . . . τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.* Rhet. I, 11 p. 1370, a, 6 ff. *καὶ γὰρ τὸ εἰθισμένον ὥσπερ πεφυκὸς ἤδη γίγνεται· ὅμοιον γάρ τι τὸ ἔθος τῇ φύσει· ἐγγὺς γὰρ καὶ τὸ πολλάκις τῷ ἀεί, ἔστι δ᾽ ἡ μὲν φύσις τοῦ ἀεί, τὸ δὲ ἔθος τοῦ πολλάκις.*

[2]) vgl. Eth. Nik. X, 10 p. 1179, b, 29 ff. *δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν.* Sonst bezeichnet *ἦθος* in der Ethik fast immer den erworbenen sittlichen Charakter, desgleichen in der Politik, z. B. VIII, 5 p. 1340, a, 6.

[3]) vgl. a. a. O., I, 2 p. 1095, b, 6 f. *ἀρχὴ γὰρ τὸ ὅτι· καὶ εἰ τοῦτο φαίνοιτο ἀρκούντως, οὐδὲν προσδεήσει τοῦ διότι.*

[4]) So dürfte wenigstens Eth. Nik. X, 10 p. 1179, b, 21 ff. *τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως δῆλον ὡς οὐκ ἐφ᾽ ἡμῖν ὑπάρχει, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει* (vgl. auch I, 10 p. 1099, b, 9 ff.; Polit. VII, 13 p. 1331, b, 41.) zu verstehen sein.

es gut und schön von Natur geworden, so dürfte dies die vollkommene und wahre *εὐφυΐα* sein[1]). Gleichwohl erkannte er die Palme nur dem Freien zu, wesshalb er auch im entgegengesetzten Falle einer zum passiven Widerstand gegen das Gute ungewöhnlich geneigten Physis die sittliche Imputation auf keine Handlungen ausgedehnt wissen will, welche der Physis als solcher entstammen[2]). Implicite gab er hiermit zu, dass die sittliche Freiheit an der Physis eine Schranke habe, dass das *ποιός τις εἶναι*, wie er es zu nennen pflegt[3]), die Individualität oder der unfreie Charakter[4]) nicht selten eher hemmend als fördernd in die Machtsphäre des freien übergreife.

---

[1]) Eth. Nik. III, 7 p. 1114, b, 8 ff. *τὸ γὰρ μέγιστον καὶ κάλλιστον, καὶ ὃ παρ' ἑτέρου μὴ οἷόν τε λαβεῖν μηδὲ μαθεῖν, ἀλλ' οἷον ἔφυ τοιοῦτον ἕξει, [καὶ] τὸ εὖ καὶ τὸ καλῶς τοῦτο πεφυκέναι ἡ τελεία καὶ ἀληθινὴ ἂν εἴη εὐφυΐα.* vgl. Rassow, Forschungen über die nikom. Ethik, 121; vgl. ausserdem Top. III, 2 p. 118, a, 22 f.; VIII, 14 p. 159, b, 13 *καὶ τοῦτ' ἔστιν ἡ κατ' ἀλήθειαν εὐφυΐα, τὸ δύνασθαι καλῶς ἑλέσθαι τἀληθὲς καὶ φυγεῖν τὸ ψεῦδος.*

[2]) Eth. Nik. VII, 6 p. 1148, b, 31 ff. *ὅσοις μὲν οὖν φύσις αἰτία, τούτους μὲν οὐδεὶς ἂν εἴπειεν ἀκρατεῖς, ὥσπερ οὐδὲ τὰς γυναῖκας, ὅτι οὐκ ὀπυίουσιν ἀλλ' ὀπυίονται.* 7 p. 1149, b, 4 ff. *ἔτι ταῖς φυσικαῖς μᾶλλον συγγνώμη ἀκολουθεῖν ὀρέξεσιν, ἐπεὶ καὶ ἐπιθυμίαις ταῖς τοιαύταις μᾶλλον ὅσαι κοιναὶ πᾶσιν, καὶ ἐφ' ὅσον κοιναί.* (Ein Satz von allgemeiner Gültigkeit.) vgl. weiter III, 1 p. 1110, a, 23 ff. *ἐπ' ἐνίοις δ' ἔπαινος μὲν οὐ γίνεται, συγγνώμη δ', ὅταν διὰ τοιαῦτα πράξῃ τις ἃ μὴ δεῖ, ἃ τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν ὑπερτείνει καὶ μηδεὶς ἂν ὑπομεῖναι.* Gleichfalls bezeichnend für die aristotelische Anschauungsweise ist 7 p. 1114, a, 21 ff. *οὐ μόνον δὲ αἱ τῆς ψυχῆς κακίαι ἑκούσιοι εἰσίν, ἀλλ' ἐνίοις καὶ αἱ τοῦ σώματος, οἷς καὶ ἐπιτιμῶμεν· τοῖς μὲν γὰρ διὰ φύσιν αἰσχροῖς οὐδεὶς ἐπιτιμᾷ, τοῖς δὲ δι' ἀγυμνασίαν καὶ ἀμέλειαν. κ. τ. λ.* Ueber die Bedeutung der Affekte zur Beurtheilung der Handlungen vgl. a. a. O., V, 10 p. 1135, b, 25 ff.; Rhet. I, 13 p. 1373, b, 33 ff.

[3]) Der Ausdruck selbst ist zweideutig. Während derselbe Eth. Nik. III, 4 p. 1112, a, 1 ff. *τῷ γὰρ προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακὰ ποιοί τινές ἐσμεν, τῷ δὲ δοξάζειν οὔ* weit mehr das Selbstgeschaffene am Menschen als das Gegebene zu bezeichnen scheint (vgl. auch 7 p. 1114, b, 22 ff. *καὶ γὰρ τῶν ἕξεων συναίτιοί πως αὐτοί ἐσμεν, καὶ τῷ ποιοί τινες εἶναι τὸ τέλος τοιόνδε τιθέμεθα*), fasst IV, 13 p. 1127, a, 27 f. *ἕκαστος δὲ οἷος ἐστιν, τοιαῦτα λέγει καὶ πράττει καὶ οὕτω ζῇ, ἐὰν μή τινος ἕνεκα πράττῃ* mehr die andere, unfreie Seite am Charakter in's Auge. vgl. ebenfalls VII, 6 p. 1149, a, 6. Polit. VII, 13 p. 1332, a, 41 f. *εἶτα καὶ ποιόν τινα τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν* (scl. *φῦναι δεῖ*).

[4]) In der Poëtik, wo Aristoteles nur die Theorie im Auge hat, empfängt

Die Empfänglichkeit für das Sittliche differirt nach der von Aristoteles nur in ihren Hauptlinien gezogenen Classification ganz erheblich zwischen Mann, Weib, Kinder und Sklaven[1]). Mag man auch die Argumentation zu Gunsten dieser Behauptung beanstanden, das Factum bleibt. Die sittliche Aufgabe, die einem Jeden im Verhältniss zu seiner socialen (politischen) Stellung zufällt, bestimmt das Maass der Tugend (*ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον*), das man mit Recht von ihm verlangen kann. Wie nun die Aufgaben specifisch (*εἴδει*) differiren[2]), so differiren auch die

---

ἦθος die Bedeutung des angeborenen Charakters: 6 p. 1449, b, 36 ff. *ἐπεὶ δὲ πράξεώς ἐστι μίμησις, πράττεται δὲ ὑπό τινων πραττόντων, οὓς ἀνάγκη ποιούς τινας εἶναι κατά τε τὸ ἦθος καὶ τὴν διάνοιαν (διὰ γὰρ τούτων καὶ τὰς πράξεις εἶναί φαμεν ποιάς τινας), πέφυκε αἴτια δύο τῶν πράξεων εἶναι, διάνοια καὶ ἦθος, καὶ κατὰ ταύτας καὶ τυγχάνουσι καὶ ἀποτυγχάνουσι πάντες.* vgl. zu dieser Stelle Vahlen, Beiträge zu Aristoteles Poëtik, I, 21 f. Vahlen setzt die Worte *πέφυκε — εἶναι* nach den Worten (p. 1450, a, 3) *ἔστι δὲ — μίμησις.* Der Nachsatz würde alsdann mit *ἀνάγκη οὖν* zu beginnen haben, (indem *οὖν* auf das *ἐπεὶ* am Anfang zurückweist,) und der Punkt im gewöhnlichen Texte vor *ἔστι* (a, 3), wie auch der vor *ἀνάγκη* (a, 7), in ein Kolon zu verwandeln sein. — 6 p. 1450, a, 5 ff. (*λέγω γὰρ*) *τὰ δὲ ἤθη, καθ' ἃ ποιούς τινας εἶναί φαμεν τοὺς πράττοντας κ. τ. λ.*; a, 19 *εἰσὶ δὲ κατὰ μὲν τὰ ἤθη ποιοί τινες, κ. τ. λ.* Dann besonders die Defin. von *ἦθος* b, 8 f. *ἔστι δὲ ἦθος μὲν τὸ τοιοῦτον ὃ δηλοῖ τὴν προαίρεσιν ὁποία τις· κ. τ. λ.* vgl. dazu Rhet. II, 21 p. 1395, b, 13 f. *ἦθος δ' ἔχουσιν οἱ λόγοι, ἐν οἷς δήλη ἡ προαίρεσις.* Poëtik 15 p. 1454, a, 17 ff.; b, 13 (wo der Bekker'sche Text das *τοιούτους ὄντας* auslässt, vgl. dagegen Vahlen, a. a. O., II, 38); 24 p. 1460, a, 9 ff. *ὁ δὲ ὀλίγα φροιμιασάμενος εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἢ ἄλλο τι ἦθος* (also *ἦθος* das Unterscheidende), *καὶ οὐδὲν ἄηθες, ἀλλ' ἔχοντα ἤθη.*

[1]) Polit. I, 13 p. 1259, b, 18 ff.; 1260, a, 10 ff. *καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. κ. τ. λ.* Wenn es nun weiter heisst *ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν* (vgl. dazu 5 p. 1254, b, 20 ff.), so hätte die Schlussfolgerung lauten müssen *ὁ μὲν δοῦλος οὐ μετέχει τῆς ἠθικῆς ἀρετῆς,* dennoch spricht Aristoteles demselben eine *μικρὰ ἀρετή* zu (a. a. O., a, 35), und dass diese eine ethische sei, deutet er (a, 15 u. 20) an, drückt freilich (b, 3 f.; vgl. 4 p. 1254, a, 13 ff.) selbst wieder dieses Zugeständniss bedeutend herab. Vgl. über die sittlichen Tugenden von Mann, Weib, Kinder, Sklaven Polit. I, 13 p. 1260, a, 21 ff.; III, 4 p. 1277, b, 20 ff. Eth. Nik. VIII, 14 p. 1162, a, 26.

[2]) vgl. a. a. O., I, 13 p. 1259, b, 37 f. *τὸ μὲν γὰρ ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν εἴδει διαφέρει, τὸ δὲ μᾶλλον καὶ ἧττον οὐδέν.* 1260, a, 2 ff. *φανερὸν τοίνυν*

Leistungen[1]). Der Determinismus ist also bei Aristoteles nur scheinbar überwunden[2]). Vor der Gewalt der Thatsachen beugte sich seine Theorie. Die Sklaverei bestand, sie musste nicht blos erklärt, sondern auch um jeden Preis gerechtfertigt werden; und gleicherweise liess die historische Stellung der griechischen Frau und der Kinder, dessgleichen auch der im Volksbewusstsein tief eingewurzelte Glaube an die geistige Inferiorität aller Barbarenvölker[3]) keine andere Begründung als die gegebene zu.

In das eigentliche Problem aber, inwieweit das Freie nothwendig und das Nothwendige frei sei, dringt Aristoteles nur halbwegs ein, und dies an einer Stelle seiner Metaphysik[4]). Doch übersehe man nicht, dass es sich hier nicht um das specifisch Sittliche handelt. Alles, sagt er, steht in einer gewissen Beziehung zu einander, hängt irgendwie mit einander zusammen. Denn

---

ὅτι ἀνάγκη μὲν μετέχειν ἀμφοτέρους ἀρετῆς, ταύτης δ' εἶναι διαφοράς, ὥσπερ καὶ τῶν φύσει ἀρχομένων. κ. τ. λ.

[1]) a. a. O., a, 15 ff. *ὑποληπτέον δεῖν μὲν μετέχειν πάντας, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον* (scl. *τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν*), *ἀλλ' ὅσον ἑκάστῳ πρὸς τὸ αὑτοῦ ἔργον. κ. τ. λ.*; a, 34 ff. *ὥστε δῆλον ὅτι καὶ ἀρετῆς δεῖται μικρᾶς, καὶ τοσαύτης ὅπως μήτε δι' ἀκολασίαν μήτε διὰ δειλίαν ἐλλείψῃ τῶν ἔργων.* a, 40 ff. . . . *καὶ τοσοῦτον ἐπιβάλλει ἀρετῆς* (scl. *ὁ τεχνίτης*) *ὅσον περ καὶ δουλείας· ὁ γὰρ βάναυσος τεχνίτης ἀφωρισμένην τινὰ ἔχει δουλείαν.*

[2]) a. a. O., a, 4 ff.; 16; b, 1 f. *καὶ ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει, σκυτοτόμος δ' οὐθείς, οὐδὲ τῶν ἄλλων τεχνιτῶν.* (Eine Anspielung auf Plato Resp. IV, 443 C). vgl. VII, 3 p. 1325, a, 28 ff. *οὐ γὰρ ἔλαττον διέστηκεν ἡ τῶν ἐλευθέρων ἀρχὴ τῆς τῶν δούλων ἢ αὐτὸ τὸ φύσει ἐλεύθερον τοῦ φύσει δούλου.*

[3]) vgl. hierüber Polit. III, 14 p. 1285, a, 20 *διὰ γὰρ τὸ δουλικώτεροι εἶναι τὰ ἤθη φύσει οἱ μὲν βάρβαροι τῶν Ἑλλήνων.* Noch weiter geht I, 2 p. 1252, b, 9 *ὡς ταὐτὸ φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ὄν.*

[4]) Metaph. XII (Λ), 10 p. 1075, a, 16 ff. (über das Verhältniss dieses Buches zu den übrigen der Metaphysik vgl. Zeller, a. a. O., II, 2, 82) *πάντα δὲ συντέτακταί πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτά· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρῳ πρὸς θάτερον μηθέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὥσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἥκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχεν· τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἴς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον.* vgl. zu dieser Stelle Trendelenburg, Histor. Beiträge, II, 156 f.

Alles ist auf Eines hingeordnet, jedoch nicht gleichmässig, sondern so, wie in einem Hause es den Freien am wenigsten zusteht, Zufälliges oder solches, was ihnen beliebt, zu thun, da Alles oder das Meiste bestimmt ist, hingegen die Sklaven und Thiere wenig Beziehung zum Gemeinsamen haben, vielmehr das Meiste verrichten, wie es sich eben trifft. Denn ihre Physis ist so beschaffen, und diese ist das Princip für einen Jeden (*τοιαύτη γὰρ ἑκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἡ φύσις ἐστίν*). Ich meine aber, fügt Aristoteles bei, dass, während alle Wesen sich nothwendigerweise von einander scheiden und absondern, Anderes bleibe, an welchem sie sich zum Besten des Ganzen gemeinsam betheiligen können.

Mit anderen Worten, dadurch, dass das Freie sich in seiner Thätigkeit dem Ganzen unterordnet oder ihm aus teleologischen Gründen schon in Folge seines Daseins untergeordnet ist, wahrt es sich seine Freiheit, ist mithin frei, sofern es nothwendig und nothwendig, sofern es frei ist. Der eigentliche Kern des Problems aber wird durch die aristotelische Erklärung vielleicht noch weniger getroffen als durch die platonische vom vorzeitlichen intelligiblen Ursprung der sittlichen Freiheit. Die Teleologie mag uns über die erste Schwierigkeit hinausheben, während sie zur Beseitigung der Hauptschwierigkeit uns sogut wie keine Dienste leistet. Bei der Art und Weise indess, wie Aristoteles bemüht war, auch das Gegebene, das Apriorische am sittlichen Charakter in den Kreis des Selbsterworbenen hereinzuziehen[1]), damit die sittliche Spannkraft des Menschen nicht herabgemindert werde, konnte es nicht fehlen, dass das Problem, ohne zwar aufzuhören, Problem zu bleiben, doch für die in der realen Wirklichkeit des Lebens hinlänglich in Anspruch genommene Vernunft weniger quälend wurde. In den Erörterungen der Politik nun gar, wo die qualitativen Unterschiede der Individuen eine so weittragende Bedeutung erhalten, schien im Hinblick auf den

---

[1]) vgl. Eth. Nik. II, 9 p. 1109, b, 1 ff. *σκοπεῖν δὲ δεῖ καὶ πρὸς ἃ αὐτοὶ εὐκατάφοροι ἐσμέν· ἄλλοι γὰρ πρὸς ἄλλα πεφύκαμεν. τοῦτο δ' ἔσται γνώριμον ἐκ τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς λύπης τῆς γιγνομένης περὶ ἡμᾶς. εἰς τοὐναντίον δ' ἑαυτοὺς ἀφέλκειν δεῖ· πολὺ γὰρ ἀπάγοντες τοῦ ἁμαρτάνειν εἰς τὸ μέσον ἥξομεν, ὅπερ οἱ τὰ διεστραμμένα τῶν ξύλων ὀρθοῦντες ποιοῦσιν.*

Kampf der Interessen ein versöhnendes Wort weit mehr gerathen zu sein und praktisch eine wohlthuendere Wirkung auszuüben, als eine zwar tiefere, allein gerade um ihrer Tiefe willen nur umsomehr beunruhigende Erklärung. Daher stossen wir hin und wieder im Verlaufe derselben auf Ausführungen, welche mit der obigen aus der Metaphysik in verwandtschaftlicher Beziehung stehen und gleich dieser teleologischen Betrachtungen entsprungen sind.

Die Physis eines Jeden ist auch sein Zweck. Alles, was wird, strebt einer Grenze zu, einem Abschluss oder einer seinem Wesen immanenten Vollendung, und in dieser Vollendung besitzt es eben seine Physis [1]).

Angewandt auf die menschlichen (gesellschaftlichen) Verhältnisse folgte hieraus: Da die Autarkie, welche an sich nur der Gottheit [2]), dem Weltganzen [3]) und dem Staate [4]) innewohnt, auch für den Menschen das Begehrenswertheste auf Erden [5]), aber für ihn in seinem Einzeldasein nicht erreichbar ist [6]), dagegen im

---

[1]) Polit. I, 2 p. 1252, b, 30 ff. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· οἷον γὰρ ἕκαστόν ἐστι τῆς γενέσεως τελεσθείσης, ταύτην φαμὲν τὴν φύσιν εἶναι ἑκάστου, ὥσπερ ἀνθρώπου, ἵππου, οἰκίας.

[2]) a. a. O., VII, 1 p. 1323, b, 23 ff. ἔστω συνωμολογημένον ἡμῖν, μάρτυρι τῷ θεῷ χρωμένοις, ὃς εὐδαίμων μέν ἐστι καὶ μακάριος, δι' οὐθὲν δὲ τῶν ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν ἀλλὰ δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν κ. τ. λ. vgl. 5 p. 1326, b, 29 f. τὸ γὰρ πάντα ὑπάρχειν καὶ δεῖσθαι μηθενὸς αὔταρκες. Auch I, 2 p. 1353, a, 27 ὁ δὲ μὴ δυνάμενος κοινωνεῖν, ἢ μηθὲν δεόμενος δι' αὐτάρκειαν, οὐθὲν μέρος πόλεως, ὥστε ἢ θηρίον ἢ θεός. Dazu die Lehren des 8. Cap. im X. B. der Ethik.

[3]) Was aus Polit. VII, 3 p. 1325, b, 28 ff. hervorgeht: σχολῇ γὰρ ἂν ὁ θεὸς ἔχοι καλῶς καὶ πᾶς ὁ κόσμος, οἷς οὐκ εἰσὶν ἐξωτερικαὶ πράξεις παρὰ τὰς οἰκείας τὰς αὐτῶν.

[4]) Polit. VII, 4 p. 1326, b, 3 ἡ δὲ πόλις αὔταρκες. Ebenso IV, 4 p. 1291, a, 10 αὐτάρκης γὰρ ἡ πόλις.

[5]) a. a. O., I, 2 p. 1253, a, 1 ἡ δ' αὐτάρκεια τέλος καὶ βέλτιστον. vgl. 9 p. 1257, a, 30 εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας ἦν. Die Autarkie ist auch für den Menschen das Normale, obschon sie kein Ergebniss seiner individuellen Physis ist.

[6]) a. a. O., I, 2 p. 1253, a, 26 εἰ γὰρ μὴ αὐτάρκης ἕκαστος χωρισθεὶς

Vereine mit anderen seines Geschlechtes, mithin im Staate[1]), so ist darum dieser der vollendete Mensch, und die Physis des einzelnen Menschen findet erst in ihrer Zugehörigkeit zum Staatsganzen ihre wahre Vollendung[2]). Das Prius in der Absicht erweist sich auch hier als das Posterius in der Verwirklichung. Das Ganze, im Entstehen das Letzte, ist in der Anlage das Erste[3]). Der unbewusste Trieb zur Geselligkeit im Individuum schafft stufenweise Familie, Gemeinde, Staat. So wie der Staat die Vollendung der Gemeinde ist, ist diese die Vollendung der Familie und die Familie wiederum die des Einzelnen[4]). Folglich erhält im Staate Alles seine Vollendung. Von einem Naturstaate zu reden war

---

κ. τ. λ. Nicht einmal der Weise ist *αὐτάρκης* in der vollen Bedeutung des Wortes, vgl. Eth. Nik. X, 9 p. 1178, b, 33 ff. *δεήσει δὲ καὶ τῆς ἐκτὸς εὐημερίας ἀνθρώπῳ ὄντι· οὐ γὰρ αὐτάρκης ἡ φύσις πρὸς τὸ θεωρεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ τὸ σῶμα ὑγιαίνειν καὶ τροφὴν καὶ τὴν λοιπὴν θεραπείαν ὑπάρχειν.*

[1]) vgl. Polit. III, 1 p. 1275, b, 20 f. *πόλιν δὲ τῶν τοιούτων πλῆθος ἱκανὸν πρὸς αὐτάρκειαν ζωῆς, ὡς ἁπλῶς εἰπεῖν.* 9 p. 1280, b, 33 ff. *ἡ τοῦ εὖ ζῆν κοινωνία καὶ ταῖς οἰκίαις καὶ τοῖς γένεσι, ζωῆς τελείας χάριν καὶ αὐτάρκους* (scl. *ἔσται πόλις*).

[2]) Im Staate wird der Mensch erst Mensch, indess er ohne ihn strenggenommen kein Mensch (*εἰ μὴ ὁμωνύμως*), nichts Vollendetes (*τελεωθέν*) wäre. Vgl. Polit. I, 2 p. 1253, a, 20 ff. *τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χείρ, εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην· διαφθαρεῖσα γὰρ ἔσται τοιαύτη. ὅτι μὲν οὖν ἡ πόλις καὶ φύσει καὶ πρότερον ἢ ἕκαστος, δῆλον· ... φύσει μὲν οὖν ἡ ὁρμὴ ἐν πᾶσιν ἐπὶ τὴν τοιαύτην κοινωνίαν· ὁ δὲ πρῶτος συστήσας μεγίστων ἀγαθῶν αἴτιος. ὥσπερ γὰρ καὶ τελεωθὲν βέλτιστον τῶν ζῴων ἄνθρωπός ἐστιν, οὕτω καὶ χωρισθὲν νόμου καὶ δίκης χείριστον πάντων. κ. τ. λ.* Da nun der Staat eine Gemeinschaft von Freien ist (a. a. O., III, 6 p. 1279, a, 21), so können die Sklaven, weil sie nicht zum Staate gehören, auch nie zur Vollkommenheit des menschlichen Daseins gelangen. Doch vgl. Eth. Nik. VIII, 13 p. 1161, b, 5 ff. *δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης, καὶ φιλία δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος.*

[3]) a. a. O., a, 18 f. *καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστιν.* vgl. III, 1 p. 1274, b, 38 ff. *ἐπεὶ δ' ἡ πόλις τῶν συγκειμένων, καθάπερ ἄλλο τι τῶν ὅλων μὲν συνεστώτων δ' ἐκ πολλῶν μορίων· δῆλον ὅτι πρότερον ὁ πολίτης ζητητέος· ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν.*

[4]) vgl. im I. B. der Politik das 2. Cap., welches mit dem überaus wahren Gedanken anhebt *εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.*

daher Aristoteles einmal schon desshalb berechtigt, weil der Staat nach ihm in einem Naturtriebe wurzelt oder *φύσει* ist[1]). Von einem anderen Gesichtspunkte aus konnte er den Staat auch ein Normalverhältniss (*κατὰ φύσιν*) nennen in analogem Sinne[2]) wie Plato, der von einer *φύσει πόλις* zwar nicht sprach, obschon er nach Resp. II, 369 B ff Grund genug dazu gehabt hätte. Nicht anders als Plato warf auch Aristoteles seinen Blick, wie auf die bestehenden Verhältnisse, so fast noch mehr in das eigene Innere, indem er an der normalgestalteten Seele[3]) die Bedingungen ablas, unter denen es möglich wäre, im ganzen Bereiche der Menschenwelt Ordnung zu stiften[4]).

---

[1]) Polit. I, 2 p. 1253, a, 29 f. vgl. 1252, b, 27 ff. *ἡ δ' ἐκ πλειόνων κωμῶν κοινωνία τέλειος πόλις, ἡ δὴ πάσης ἔχουσα πέρας τῆς αὐταρκείας ὡς ἔπος εἰπεῖν, γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν. διὸ πᾶσα πόλις φύσει ἐστίν, εἴπερ καὶ αἱ πρῶται κοινωνίαι· τέλος γὰρ αὕτη ἐκείνων, ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν· κ. τ. λ.*

[2]) Insofern auch Aristoteles den Staat für ein Verhältniss der Individuen zu einander ansieht, welches der sittlichen Natur des Menschen angepasst ist und ihr zugleich Schutz und Hilfe bietet. vgl. Polit. I, 2 p. 1253, a, 15 ff. *τοῦτο γὰρ πρὸς τ' ἄλλα ζῷα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν. ἡ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν.* a, 33 ff., wo zur Begründung des Satzes, dass der Staat die wohlthätigste aller Institutionen sei, geltend gemacht wird: *χαλεπωτάτη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὅπλα· ὁ δ' ἄνθρωπος ὅπλα ἔχων φύεται φρονήσει καὶ ἀρετῇ, οἷς ἐπὶ τἀναντία ἔστι χρῆσθαι μάλιστα. διὸ ἀνοσιώτατον καὶ ἀγριώτατον ἄνευ ἀρετῆς, καὶ πρὸς ἀφροδίσια καὶ ἐδωδὴν χείριστον. ἡ δὲ δικαιοσύνη πολιτικόν· ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν· ἡ δὲ δίκη τοῦ δικαίου κρίσις.* — „In analogem Sinne wie Plato“ ist darum vielleicht schon zuviel gesagt.

[3]) So sagt er ganz allgemein (Polit. I, 5 p. 1254, a, 36 f.): *δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις* und fährt unmittelbar darauf fort: *διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον·* (nämlich das Herrschen und Beherrschtwerden). vgl. a. a. O., 13 p. 1260, a, 4 ff. *καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφήγηται περὶ τὴν ψυχήν· ἐν ταύτῃ γάρ ἐστι φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δὲ ἀρχόμενον, ὧν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετήν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου.*

[4]) Polit. I, 5 p. 1254, b, 13 ff. *ἔτι δὲ τὸ ἄῤῥεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρεῖττον τὸ δὲ χεῖρον, τὸ μὲν ἄρχον, τὸ δ' ἀρχόμενον. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦ–*

Noch in einer anderen Hinsicht bewährte sich die teleologische Auffassung der Physis, aber auch hier nur als ein glücklicher Griff, nicht als ein Schlüssel zur Erklärung.

Hatte Aristoteles das Ziel, nach dem alles Werdende hinstrebt, Physis genannt, so stand ihm auch frei, das Zielstrebende als solches Physis zu nennen. Die Physis selbst wirkt das Gute und verwirklicht dasselbe auf dem Wege der Differenzirung (*ἓν πρὸς ἕν*)[1], es sei denn, dass sie einem unübersteiglichen Widerstande, einer Nothwendigkeit begegnet[2]. Keinem geschieht also dadurch ein Unrecht[3], dass den Herrschern die Beherrschten,

---

τον διεστᾶσιν ὅσον ψυχὴ σώματος καὶ ἄνθρωπος θηρίου ... οὗτοι μέν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιόν ἐστιν ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. vgl. VII, 14 p. 1333, a, 21 ff. αἰεὶ γὰρ τὸ χεῖρον τοῦ βελτίονός ἐστιν ἕνεκεν, καὶ τοῦτο φανερὸν ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ τοῖς κατὰ φύσιν, κ. τ. λ.

[1]) a. a. O., I, 2 p. 1252, a, 34 ff. φύσει μὲν οὖν διώρισται τὸ θῆλυ καὶ τὸ δοῦλον. οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν πενιχρῶς (wozu vgl. Zeller, a. a. O., 496, A. 1), ἀλλ' ἓν πρὸς ἕν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἀλλ' ἑνὶ δουλεῦον. 1253, a, 9 οὐθὲν γάρ, ὡς φαμέν, μάτην ἡ φύσις ποιεῖ. 5 p. 1254, b, 27 ff. βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, κ. τ. λ. vgl. auch 8 p. 1256, a, 26 f. ὥστε πρὸς τὰς ῥαστώνας καὶ τὴν αἵρεσιν τὴν τούτων ἡ φύσις τοὺς βίους αὐτῶν διώρισεν. Die Verschiedenheit unter den Menschen ist conditio sine qua non des Staates, vgl. a. a. O., II, 2 p. 1261, a, 22 ff. οὐ μόνον δ' ἐκ πλειόνων ἀνθρώπων ἐστὶν ἡ πόλις, ἀλλὰ καὶ ἐξ εἴδει διαφερόντων· οὐ γὰρ γίνεται πόλις ἐξ ὁμοίων.

[2]) vgl. a. a. O., I, 6 p. 1255, b, 1 ff. ἀξιοῦσι γάρ, ὥσπερ ἐξ ἀνθρώπου ἄνθρωπον καὶ ἐκ θηρίων γίνεσθαι θηρίον, οὕτω καὶ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθόν· ἡ δὲ φύσις βούλεται μὲν τοῦτο ποιεῖν πολλάκις, οὐ μέντοι δύναται. vgl. 5, p. 1254, b, 27 ff. βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθερίων καὶ τῶν δούλων ... συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοὐναντίον.

[3]) a. a. O, I, 2 p. 1252, a, 31 ff. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον. διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει. 5 p. 1254, a, 21 ff. τὸ γὰρ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι οὐ μόνον τῶν ἀναγκαίων ἀλλὰ καὶ τῶν συμφερόντων ἐστί, καὶ εὐθὺς ἐκ γενετῆς (sonst φύσει) ἔνια διέστηκε τὰ μὲν ἐπὶ τὸ ἄρχεσθαι τὰ δ' ἐπὶ τὸ ἄρχειν. b, 39 ff. ὅτι μὲν τοίνυν εἰσὶ φύσει τινὲς οἱ μὲν ἐλεύθεροι οἱ δὲ δοῦλοι, φανερόν, οἷς καὶ συμφέρει τὸ δουλεύειν καὶ δίκαιόν ἐστιν. vgl. S. 188 A. 4.

den Freien die Sklaven, den Männern die Frauen gegenüberstehen. Es muss so sein, da es die Physis so will, die nur Gutes schafft.

So mag denn allerdings die grosse Dehnbarkeit und Unbestimmtheit, welche dem aristotelischen Begriff der Physis in seiner Anwendung auf die Erscheinungen des menschlichen Lebens anhaftet, fast ebenso sehr mit der Schwierigkeit der Sache als mit dem Umstande zusammenhängen, dass es kaum möglich war, so ganz verschiedenartige Vorstellungen mit einem und demselben Worte zu verbinden, ohne dadurch die Klarheit des Begriffes selbst zu beeinträchtigen. Doch ein Gebiet nehme ich aus, das Gebiet dessen, was Aristoteles mit Vorliebe als ein *φυσικόν* bezeichnet. Denn hier war er sich vollkommen darüber klar, was er wollte. Hier fühlte er sich wie nirgends heimisch mit der ihm angeborenen feinen Beobachtungsgabe. Ueberall in der Ethik und Politik sehen wir ihn demselben nachspüren. Auch hat er es nicht an Andeutungen fehlen lassen, die zeigen, wie die Vielheit auf eine Einheit, die mannigfaltig verzweigten Aeusserungen des *φυσικόν*, speciell im Menschenleben, auf eine einzige Grundäusserung als die Wurzel aller zurückzuführen seien[1]).

Das *φυσικὸν* giebt sich kund im Begehren (*ἐφίεσθαι*), also im Selbsterhaltungstrieb (Begehren zu sein)[2]), in der Selbstliebe (Begehren Ich zu sein)[3]), in der Geschlechtsliebe (Begehren Ich

---

[1]) vgl. Eth. Nik. X, 4 p. 1175, a, 10 ff. *ὀρέγεσθαι δὲ τῆς ἡδονῆς οἰηθείη τις ἂν ἅπαντας, ὅτι καὶ τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται.* Doch wird die Sache zunächst nicht entschieden (a, 18 f. *πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι*). Dass aber das Leben das Sein des Lebendigen sei, sagt de anim. II, 4 p. 415, b, 13.

[2]) Man kann sich auf Eth. Nik. IX, 7 p. 1168, a, 5 ff. berufen, wiewohl die Stelle in einem anderen Zusammenhange vorkommt, *τούτου δ' αἴτιον ὅτι τὸ εἶναι πᾶσιν αἱρετὸν καὶ φιλητόν, ἐσμὲν δ' ἐνεργείᾳ· ... στέργει δὴ τὸ ἔργον, διότι καὶ τὸ εἶναι· τοῦτο δὲ φυσικόν· ὃ γάρ ἐστι δυνάμει, τοῦτο ἐνεργείᾳ τὸ ἔργον μηνύει.*

[3]) Polit. II, 5 p. 1263, a, 41 f. *μὴ γὰρ οὐ μάτην τὴν πρὸς αὑτὸν αὐτὸς ἔχει φιλίαν ἕκαστος, ἀλλ' ἔστι τοῦτο φυσικόν.* Ueber die Selbstliebe als Liebe des wahren Selbst vgl. Eth. Nik. IX, 8 p. 1168, b, 28 ff. *δόξειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαυτος· ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστ'*

noch einmal zu sein)[1]), im Glückseligkeitstrieb (Begehren persönlich vollendet zu sein)[2]), weiterhin in der Liebe der Eltern zu den Kindern und umgekehrt[3]), in der Gattenliebe[4]), im Geselligkeitstrieb[5]), endlich auch im Nachahmungstrieb, mit welchem Aristoteles einerseits die Kunst[6]), andererseits die Wissenschaft

---

ἀγαθά, καὶ χαρίζεται ἑαυτοῦ τῷ κυριωτάτῳ, καὶ πάντα τούτῳ πείθεται· κ. τ. λ.

[1]) Polit. I, 2 p. 1252, a, 29 f. ... φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.

[2]) Was Aristoteles davon hielt, erfährt man aus Eth. Nik. X, 6 ff. Im ersten Buche derselben Schrift (2 p. 1095, a, 16 ff.), wo er die verschiedenen Ansichten der Menschen über das τί ἐστιν der εὐδαιμονία anführt (vgl. Rhet. I, 5 p. 1360, b, 14 ff.), stellt er den Satz voran: ὀνόματι μὲν οὖν σχεδὸν ὑπὸ τῶν πλείστων ὁμολογεῖται (τὴν γὰρ εὐδαιμονίαν καὶ οἱ πολλοὶ καὶ οἱ χαρίεντες λέγουσιν, τὸ δ' εὖ ζῆν καὶ τὸ εὖ πράττειν ταὐτὸν ὑπολαμβάνουσι τῷ εὐδαιμονεῖν)· κ. τ. λ. vgl. Polit. VII, 13 p. 1331, b, 39 f. ὅτι μὲν οὖν τ' εὖ ζῆν καὶ τῆς εὐδαιμονίας ἐφίενται πάντες, φανερόν.

[3]) vgl. Eth. Nik. VIII, 1 p. 1155, a, 16 ff. φύσει τε ἐνυπάρχειν ἔοικεν πρὸς τὸ γεγεννημένον τῷ γεννήσαντι [καὶ πρὸς τὸ γεννῆσαν τῷ γεννηθέντι] scl. φιλία. vgl. 16 p. 1163, b, 23 ff.

[4]) a. a. O., 14 p. 1162, a, 16 ff. ἀνδρὶ δὲ καὶ γυναικὶ φιλία δοκεῖ κατὰ φύσιν ὑπάρχειν· ἄνθρωπος γὰρ τῇ φύσει συνδυαστικὸν μᾶλλον ἢ πολιτικόν, ὅσῳ πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως, καὶ τεκνοποιία κοινότερον τοῖς ζῴοις.

[5]) s. o. S. 187 A. 2. Dazu den mehrmals wiederkehrenden Satz, dass der Mensch φύσει ein ζῷον πολιτικόν sei, z. B. Eth. Nik. I, 5 p. 1097, b, 11; Polit. I, 2 p. 1253, a, 3.

[6]) Poëtik, 4 p. 1448, b, 4 ff. ἐοίκασι δὲ γεννῆσαι μὲν ὅλως τὴν ποιητικὴν αἰτίαι δύο τινές, καὶ αὗται φυσικαί. τό τε γὰρ μιμεῖσθαι σύμφυτον τοῖς ἀνθρώποις ἐκ παίδων ἐστί, καὶ τούτῳ διαφέρουσι τῶν ἄλλων ζῴων ὅτι μιμητικώτατόν ἐστι καὶ τὰς μαθήσεις ποιεῖται διὰ μιμήσεως τὰς πρώτας, καὶ τὸ χαίρειν τοῖς μιμήμασι πάντας . . . αἴτιον δὲ καὶ τούτου, ὅτι μανθάνειν οὐ μόνον τοῖς φιλοσόφοις ἥδιστον ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· ἀλλ' ἐπὶ βραχὺ κοινωνοῦσιν αὐτοῦ... κατὰ φύσιν δὲ ὄντος ἡμῖν τοῦ μιμεῖσθαι καὶ τῆς ἁρμονίας καὶ τοῦ ῥυθμοῦ κ. τ. λ. Der erste Grund gilt gleichmässig für alle Künste, der zweite (von κατὰ φύσιν an) nur für diejenige Kunst, welche Aristoteles ἡ ποίησις nennt. Vgl. Vahlen, Beiträge zu Aristoteles Poëtik, I, 10 ff.; weiterhin vgl. man aus dem VIII. Buche der Politik namentlich das 5. Cap., wo es u. A. heisst (p. 1340, a, 3 f.): ἔχει γὰρ ἡ μουσικὴ τὴν ἡδονὴν φυσικήν, und die Begründung, welche stark an Plato Resp. III, cap. 11 ff. erinnert. In Probl. XIX, 38 p. 920, b, 29 ff. wird ebenf. zur Erklärung des Wohlgefallens am Takt und an der Melodie auf die φύσις Bezug genommen: διὰ τί ῥυθμῷ

in Verbindung bringt[1]). Ein φυσικόν allgemeiner Art ist auch die Allen gemeinsame Liebe zum sinnlich Angenehmen[2]).

Manches von dem, was Aristoteles ein φυσικόν nennt, bildet, wie er selbst bemerkt, keinen Vorzug des Menschen. Von Anderem giebt er zu verstehen, dass es sich beim Menschen in höherem Grade und in Gemässheit zu seiner sittlichen Bestimmung ausgebildet finde[3]). Nie aber lässt er sich eine Gelegenheit entgehen, im Hinblick auf das φυσικόν Einseitigkeiten oder Uebertreibungen auf das rechte Maass zurückzuführen[4]).

Von grösserer Wichtigkeit ist für unsere Untersuchung nur das *δίκαιον φυσικόν*, ein Begriff, den Aristoteles so, wie ihn

---

καὶ μέλει καὶ ὅλως ταῖς συμφωνίαις χαίρουσι πάντες; ἢ ὅτι ταῖς κατὰ φύσιν κινήσεσι χαίρομεν κατὰ φύσιν; σημεῖον δὲ τὸ τὰ παιδία εὐθὺς γενόμενα χαίρειν αὐτοῖς.

[1]) vgl. die vorige Anmerk. und Metaph. init. *πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.*

[2]) Eth. Nik. VIII, 6 p. 1157, b, 16 ff. *μάλιστα γὰρ ἡ φύσις φαίνεται τὸ μὲν λυπηρὸν φεύγειν, ἐφίεσθαι δὲ τοῦ ἡδέος.* X, 1 p. 1172, a, 25 f. *τὰ μὲν γὰρ ἡδέα [προ]αιροῦνται, τὰ δὲ λυπηρὰ φεύγουσιν.* vgl. zu dieser Stelle Vahlen, a. a. O., II, 75 f. VII, 14 p. 1153, b, 29 ff. *ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσιν τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες· ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.* Rhet. I, 6 p. 1362, b, 6 f. *πάντα γὰρ ἐφίεται τὰ ζῷα αὐτῆς (ἡδονῆς) τῇ φύσει.* X, 5 p. 1176, a, 3 f. *δοκεῖ δ' εἶναι ἑκάστῳ ζῴῳ καὶ ἡδονὴ οἰκεία, ὥσπερ καὶ ἔργον.* vgl. Polit. I, 6 p. 1256, a, 27 f.; VIII, 7 p. 1342, a, 25 f.; auch Magn. Mor. II, 7 p. 1205, b, 2 ff. und dazu Bonitz, Aristotel. Studien, II u. III, 112. (Hier findet zugleich Anwendung, was Eth. Nik. VII, 15 p. 1154, b, 21 ff. gesagt wird.) Hist. anim. VIII, 1 p. 589, a, 8 f. — Gleichfalls ist zu dem φυσικόν zu rechnen der Nahrungstrieb, mit Bezug auf welchen Aristoteles bemerkt (Eth. Nik. III, 13 p. 1118, b, 8 ff.): *τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν κοιναὶ ⟨καὶ φυσικαὶ⟩ δοκοῦσιν εἶναι, αἱ δὲ ἴδιοι καὶ ἐπίθετοι· οἷον ἡ μὲν τῆς τροφῆς φυσική· κ. τ. λ.* b, 18 f. *ἀναπλήρωσις γὰρ τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία.*

[3]) vgl. Polit. III, 6 p. 1278, b, 19 ff.; Eth. Nik. VIII, 14 p. 1162, a, 19 ff.

[4]) vgl. z. B. Eth. Nik. X, 2 p. 1172, b, 36 ff. *οἱ δ' ἐνιστάμενοι ὡς οὐκ ἀγαθὸν οὗ πάντ' ἐφίεται, μὴ οὐθὲν λέγωσιν. ἃ γὰρ πᾶσι δοκεῖ, ταῦτ' εἶναι φαμέν· ὁ δ' ἀναιρῶν ταύτην τὴν πίστιν οὐ πάνυ πιστότερα ἐρεῖ. εἰ μὲν γὰρ τὰ ἀνόητα ὠρέγετο αὐτῶν, ἦν ἄν τι ⟨τὸ⟩ λεγόμενον, εἰ δὲ καὶ τὰ φρόνιμα, πῶς λέγοιεν ἄν τι; ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἔστιν τι φυσικὸν [ἀγαθὸν] κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ.*

die Sophisten geschaffen hatten, nicht benutzen konnte, wesshalb er im fünften Buche seiner Ethik bei Besprechung des *πολιτικὸν δίκαιον* ihn näher abzugrenzen und vor Missdeutungen in Schutz zu nehmen sich bemühte. Naturrecht ist, so erklärt er, was überall dieselbe Kraft und Geltung hat, frei und unabhängig vom menschlichen Gutdünken. Dem positiven Recht (*νομικόν*) verleiht hingegen erst die Bestimmung der Menschen Gültigkeit[1]). Nun könnte man einwenden, alles Recht unterliege gewissen Schwankungen, was doch beim Naturrecht nicht der Fall sein dürfe, da das von Natur aus Unbewegte (Unveränderliche) auch überall die gleiche Kraft zu wirken habe[2]). Wäre dieser Einwand berechtigt, so würde es um das Naturrecht geschehen sein. Aristoteles erwiedert: Bei den Menschen giebt es überhaupt nichts Unveränderliches. Da ist auch dasjenige, was auf der Natur beruht, durchaus veränderlich (*κινητὸν πᾶν*), also auch das Naturrecht, und dennoch besteht ein Unterschied zwischen ihm und dem positiven Recht. Das eine geht zurück auf ein ursprünglich Gegebenes, eine Zweckbestimmung, die nicht von menschlicher Willkür abhängt, und die auch dann noch bestehen bleibt, wenn sie im einen oder anderen Fall willkürlich abgeändert wird. Das andere beruht hingegen nur auf Uebereinkunft, und der Mensch hat es in seiner Gewalt, dasselbe nach seinem Gutdünken entweder abzuschaffen oder abzuändern[3]).

---

[1]) Eth. Nik. V, 10 p. 1134, b, 18 ff. *τοῦ δὲ πολιτικοῦ δικαίου τὸ μὲν φυσικόν ἐστι τὸ δὲ νομικόν, φυσικὸν μὲν τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν, καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μή, νομικὸν δὲ ὃ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως, ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει, οἷον τὸ μνᾶς λυτροῦσθαι, ἢ τὸ αἶγα θύειν ἀλλὰ μὴ δύο πρόβατα, ἔτι ὅσα ἐπὶ τῶν καθ' ἕκαστα νομοθετοῦσιν, οἷον τὸ θύειν Βρασίδᾳ, καὶ τὰ ψηφισματώδη.* Vgl. hierzu Trendelenburg, a. a. O., 361 ff.

[2]) a. a. O., b, 24 ff. *δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι πάντα τοιαῦτα* (nämlich *νομικά*), *ὅτι τὸ μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχει δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσαις καίει, τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν.*

[3]) a. a. O., b, 27 ff. *τοῖτο δ' οὐκ ἔστιν οὕτως ἔχον, ἀλλ' ἔστιν ὥς· καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς, παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μέν τι καὶ φύσει, κινητὸν μέντοι πᾶν, ἀλλ' ὅμως ἐστὶ τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει. ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν, καὶ ποῖον οὖ ἀλλὰ νομικὸν καὶ συνθήκῃ, εἴπερ*

Durchweg und unter allen Umständen gilt die Physis als das Vorzüglichere[1]), desswegen aber gerade, weil sie dieses ist, hält es Aristoteles unter seiner Würde, in sophistischer Weise das Mindergute, den *νόμος* zu verachten[2]) oder gar mit dem Gewaltsamen und Widernatürlichen[3]) schlechtweg zu identificiren. Auch das positive Recht hat an dem Stagiriten einen Fürsprecher gefunden[4]). Weil ihm überhaupt jede Uebertreibung zuwider war, so suchte er hier wie überall die rechte Mitte auf, und in dieser Frage konnte durch den Schutz des Rechtes die Physis selbst nur an Bedeutung gewinnen[5]). Zeichnet dieselbe im Allgemeinen

---

ἄμφω κινητά, ὁμοίως δῆλον ... φύσει γὰρ ἡ δεξιὰ κρείττων, καίτοι ἐνδέχεται πάντας ἀμφιδεξίους γενέσθαι· (vgl. dagegen Plato Leg. VII, 795 A) *τὰ δὲ κατὰ συνθήκην καὶ τὸ συμφέρον τῶν δικαίων ὅμοιά ἐστιν τοῖς μέτροις ... ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μὴ φυσικὰ ἀλλ' ἀνθρώπινα δίκαια οὐ ταὐτὰ πανταχοῦ, ἐπεὶ οὐδ' αἱ πολιτεῖαι, ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη.* Vgl. 8 p. 1133, a, 30 f. ... *καὶ διὰ τοῦτο τοὔνομα ἔχει νόμισμα, ὅτι οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ ἐστίν, καὶ ἐφ' ἡμῖν μεταβαλεῖν καὶ ποιῆσαι ἄχρηστον.* Polit. III, 16 p. 1287 a, 27 f. *ἔτι δ' ἐπανορθοῦσθαι δίδωσιν* (scl. *ὁ νόμος*), *ὅ τι ἂν δόξῃ πειρωμένοις ἄμεινον εἶναι τῶν κειμένων.*

1) vgl. Eth. Nik. II, 5 p. 1106, b, 14 f. *ἡ δὲ ἀρετὴ πάσης τέχνης ἀκριβεστέρα καὶ ἀμείνων ἐστὶν ὥσπερ καὶ ἡ φύσις,* und dazu Bonitz, a. a. O., II u. III, 7 f.

2) vgl. a. a. O., V, 10 p. 1135, a, 10 *ἄδικον μὲν γάρ ἐστιν τῇ φύσει ἢ τάξει.* Der *νόμος* aber ist mit dem zweiten Gliede gleichbedeutend. Vgl. A. 4.

3) Falls die positiven Gesetze der Natur zuwiderlaufen, sind sie selbstredend auch *παρὰ φύσιν*, an und für sich sind sie dieses nicht. Um die Störung in der Entwickelung des Organischen zu bezeichnen, gebraucht Aristoteles auch den Ausdruck *πάθος* (vgl. de gener. anim. V, p. 785, b, 2; 6 p. 786, a, 8 f.) anstatt *παρὰ φύσιν*.

4) vgl. Eth. Nik. V, 14 p. 1137 b, 13 ff. *αἴτιον δ' ὅτι ὁ μὲν νόμος καθόλου πᾶς, περὶ ἐνίων δὲ οὐχ οἷόν τε ὀρθῶς εἰπεῖν καθόλου. ἐν οἷς οὖν ἀνάγκη μὲν εἰπεῖν καθόλου, μὴ οἷόν τε δὲ ὀρθῶς, τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πλέον λαμβάνει ὁ νόμος, οὐκ ἀγνοῶν τὸ ἁμαρτανόμενον. καὶ ἔστιν οὐδὲν ἧττον ὀρθῶς· τὸ γὰρ ἁμάρτημα οὐκ ἐν τῷ νόμῳ οὐδ' ἐν τῷ νομοθέτῃ ἀλλ' ἐν τῇ φύσει τοῦ πράγματος ἐστίν· εὐθὺς γὰρ τοιαύτη ἡ τῶν πρακτῶν ὕλη ἐστίν.* Polit. III, 16 p. 1287, a, 18 *τοῦτο δ' ἤδη νόμος· ἡ γὰρ τάξις νόμος.* Vgl. III, 4 p. 1326, a. 29 f.

5) Polit. III, 16 p. 1287, b, 3 ff. *ὥστε δῆλον ὅτι τὸ δίκαιον ζητοῦντες τὸ μέσον ζητοῦσιν· ὁ γὰρ νόμος τὸ μέσον. ἔτι κυριώτεροι καὶ περὶ κυριωτέρων τῶν κατὰ γράμματα νόμων οἱ κατὰ τὰ ἔθη εἰσίν, ὥστε τῶν κατὰ γράμματα ἄνθρωπος ἄρχων ἀσφαλέστερος, ἀλλ' οὐ τῶν κατὰ τὸ ἔθος.*

und Besonderen die Richtung vor, welche der Mensch bei seinen Schöpfungen in staatlicher, gesetzgebender[1]) oder künstlerischer[2]) Hinsicht zu nehmen hat, die Bewegung zum vorgezeichneten Ziele überlässt sie dem Menschen.

Für die richtige Auffassung der Physis bei Aristoteles ist sonach keine Bestimmung unentbehrlicher als die des Zweckes, mag nun, wie auf dem bisher betrachteten Gebiete, derselbe zu seiner vollen Verwirklichung der freien Bethätigung des Menschen bedürfen (*ὁ δὲ λόγος ἡμῖν καὶ ὁ νοῦς τῆς φύσεως τέλος*. Polit. VII, 15), oder aber mit Nothwendigkeit verwirklicht werden[3]), wie auf jenem Gebiete, welches die Physik (*ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη*) zu betrachten die Aufgabe hat[4]).

Allen Naturdingen[5]), die den Gegenstand dieser Wissen-

---

[1]) Eth. Nik. V, 10 p. 1135, a 1 ff. (s. S. 193 A. 3) *μία πολιτεία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἡ ἀρίστη*.

[2]) Polit. VII, 17 p. 1337, a, 1 ff. *πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν*. Vgl. auch Phys. Ausc. II, 8 p. 199, a, 15 ff. *ὅλως τε ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται*.

[3]) Phys. Ausc. II, 8 p. 198, b, 34 ff. *ταῦτα μὲν γὰρ καὶ πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, . . . εἰ οὖν ἢ ὡς ἀπὸ συμπτώματος δοκεῖ ἢ ἕνεκά του εἶναι, εἰ μὴ οἷόν τε ταῦτ' εἶναι μήτε ἀπὸ συμπτώματος μήτε ἀπὸ ταὐτομάτου, ἕνεκά του ἂν εἴη. ἀλλὰ μὴ φύσει γ' ἐστὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ὡς κἂν αὐτοὶ φαῖεν οἱ ταῦτα λέγοντες. ἔστιν ἄρα τὸ ἕνεκά του ἐν τοῖς φύσει γιγνομένοις καὶ οὖσιν. ἔτι ἐν ὅσοις τέλος ἐστί τι, τούτου ἕνεκα πράττεται τὸ πρότερον καὶ τὸ ἐφεξῆς. οὐκοῦν ὡς πράττεται, οὕτω πέφυκε, καὶ ὡς πέφυκεν, οὕτω πράττεται ἕκαστον, ἂν μή τι ἐμποδίζῃ. πράττεται δ' ἕνεκά του· καὶ πέφυκεν ἄρα τούτου ἕνεκα*. Vgl. p. 199, b, 15 ff.; 25 f.

[4]) Über den theoretischen Charakter der Physik vgl. Metaph. *E*, 1; *K*, 7 p. 1064, a, 10 ff. Anstatt der Bezeichnung *ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη* (a. a. O., 4 p. 1061, b, 28; 7 p. 1064, b, 9 ff.; *E*, 1 p. 1025, b, 18 f.; b, 26; p. 1026, a, 28 f.) findet sich auch *ἡ περὶ φύσεως ἐπιστήμη* (Phys. Ausc. I, 1 p. 184, a, 14; de Coelo I, 1 p. 268, a, 1) und *ἡ φυσικὴ σκέψις* (de Coelo III, 1 p. 298, b, 20).

[5]) *τὰ φύσει*: Phys. Ausc. I, 2 p. 185, a, 13; II, 8 p. 198, b, 35; p. 199, a, 13; VIII, 1 p. 252, a, 11; de anima III, 12 p. 434 a, 32. *τὰ φύσει ὄντα*: Phys. Ausc. I, 7 p. 190, b, 18; II, 1 p. 192, b, 13; de Coelo I, 12 p. 283, b, 21; Metaph. *Δ*, 4 p. 1014, b, 19 ff.; *Z*, 7 p. 1032, a, 18. *τὰ φύσει γιγνόμενα*: Phys. Ausc. I, 5 p. 188, b, 25. *τὰ φύσει γιγνόμενα καὶ ὄντα*: Phys. Ausc. II, 8 p. 199, a, 30

schaft bilden, haftet als unterscheidendes Merkmal an, dass sie den Grund der Bewegung (und Ruhe) ursprünglich und nicht abgeleiteter Weise in sich haben, und dieses eben ist, was Aristoteles ihre Physis nennt[1]). Da wir uns nun aber wieder in einem jeden Naturdinge die beiden substantialen Principien Form und Materie vereinigt zu denken haben, so kann offenbar in einem zweifachen Sinne von der Physis als dem inneren Grund der Bewegung geredet werden: im Sinne der Form (*ἡ κατὰ τὴν μορφὴν* oder *τὸ εἶδος φύσις*) und im Sinne der Materie (*ἡ κατὰ τὴν ὕλην φύσις*)[2]), und die Dinge selbst, welche *φύσις* haben oder *φύσει* sind, können mithin entweder nach ihrer stofflichen Ursache oder nach ihrer Formal- und Zweckursache als Naturdinge aufgefasst und untersucht werden. Sowie indess Form und Materie an der Verwirklichung des Dinges nicht in gleicher Weise betheiligt sind, vielmehr nur die Form es ist, die Sein und Bestimmtheit verleiht, so ist auch die Physis, um derentwillen der Naturforscher die Dinge betrachtet, nur diejenige, welche mit Recht diesen Namen trägt, die Form: *ἡ ἄρα μορφὴ φύσις*[3]).

τὰ φύσει συνεστῶτα: Phys. Ausc. VIII, 1, p. 250, b, 14 f.; de Coelo I, 1 p. 268, a, 4; de part. anim. I, 5 p. 645, a, 13 f., vgl. I, 1 p. 639, b, 16. *τὰ φυσικά*: Phys. Ausc. II, 2 p. 193, b, 36; 8 p. 199, b, 3; b, 25; 9 p. 200, a, 30; VIII, 3 p. 253, b, 7 f; de Coelo III, 1 p. 299, a, 16; de anima II, 1 p. 412, a, 11; Metaph. *E*, 1 p. 1025, a, 34; p. 1026, a, 4. *αἱ φυσικαὶ οὐσίαι*: de Coelo III, 1 p. 298, b, 3; Metaph. *K* 7 p. 1064, b, 9. *τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μεγέθη*: de Coelo I, 2 p. 268, b, 14. vgl. III, 1 p. 299, a, 11; 3 p. 302, b, 5; 5 p. 304, b, 13; de gen. et corr. II, 5 p. 332, a, 4; de anima II, 4 p. 415, b, 18; Metaph. I, 2 p. 1028, b, 10.

[1]) Phys. Ausc. II, 1 p. 192, b, 20 ff. *ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.* Vgl. a. a. O., b, 8 ff.; 7 p. 198, a, 35 ff.; de Coelo I, 2 p. 268, b, 16; III, 3, p. 302, b, 5 ff.; 5 p. 304, b, 13 ff.; de anima II, 1 p. 412, b, 16 f.; Metaph. *Δ*, 4 p. 1015, a, 13 ff. *ἡ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ᾗ αὐτά· ἡ γὰρ ὕλη τῷ ταύτης δεκτικὴ εἶναι λέγεται φύσις, καὶ αἱ γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι τῷ ἀπὸ ταύτης εἶναι κινήσεις.*

[2]) Phys. Ausc. II, 1, p. 193, a, 28 ff.; 2 p. 194, a, 12 f.; 8 p. 199, a, 30 ff.

[3]) a. a. O., II, 1 p. 193, b, 18; vgl. de part. anim. I, 1 p. 640, b, 28 f. *ἡ γὰρ κατὰ τὴν μορφὴν φύσις κυριωτέρα τῆς ὑλικῆς φύσεως.* a. a. O., p. 641, a, 25 ff.

Aber die Form unterscheidet sich nicht vom Begriffe, und der Begriff fällt zusammen mit dem Zwecke. Darum musste nothwendig für Aristoteles die Physis, sobald sie dem Begriffe gleichgesetzt wurde, auch die Bedeutung des Zweckes annehmen: *ἐπεὶ ἡ φύσις διττὴ ἡ μὲν ὡς ὕλη ἡ δ' ὡς μορφή, τέλος δ' αὕτη, ... αὕτη ἂν εἴη ἡ αἰτία ἡ οὗ ἕνεκα*[1]). Und in dieser Bedeutung bildet sie den Grundbegriff der teleologischen Naturbetrachtung, während umgekehrt sich auf die Physis im Sinne der Materie die rein physikalische oder materialistische Naturerklärung stützt: *ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ*[2]).

Schon hieraus dürfte einleuchten, dass Aristoteles diesen beiden Arten der Naturbetrachtung nicht die nämliche Berechtigung beilegen konnte. Keine hielt er für entbehrlich, aber nur eine schätzte er, und zwar um desswillen, weil sie ihm das zweckmässig gestaltende Schaffen der Natur wie im Bilde zu entrollen versprach[3]). Die eigenen Arbeiten bestätigen dies zur Genüge, vor Allem die Schrift über die Theile und die über die Zeugung der Thiere, in denen wir den Commentar besitzen zu

---

... *ἄλλως τε καὶ τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας. καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος.* p. 642, a, 17 *ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης.* de gen. anim. IV, 4 p. 770, b, 16 f. ... *ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.* Vgl. ebend. II, 1 p. 732, a, 3 ff. *βελτίονος δὲ καὶ θειοτέρας τὴν φύσιν οὔσης τῆς αἰτίας τῆς κινούσης πρώτης, ᾗ ὁ λόγος ὑπάρχει καὶ τὸ εἶδος τῆς ὕλης κ. τ. λ.*

[1]) Phys. Ausc. II, 8 p. 199, a, 30 ff. vgl. Meteor. IV, 2 p. 379, b, 25 f. *τὸ δὲ τέλος τοῖς μὲν ἡ φύσις ἐστί, φύσις δὲ ἣν λέγομεν ὡς εἶδος καὶ οὐσίαν.* a. a. O., b, 35 *ἕως γὰρ ἂν ἐνῇ ὁ λόγος, φύσις τοῦτ' ἔστιν.* de part. anim. I, 1 p. 639, b, 14 ff. *φαίνεται δὲ πρώτη, ἣν λέγομεν ἕνεκά τινος· λόγος γὰρ οὗτος, ἀρχὴ δ' ὁ λόγος ὁμοίως ἔν τε τοῖς κατὰ τέχνην καὶ ἐν τοῖς φύσει συνεστηκόσιν.* p. 641, b, 23 ff. *πανταχοῦ δὲ λέγομεν τόδε τοῦδε ἕνεκα, ὅπου ἂν φαίνηται τέλος τι πρὸς ὃ ἡ κίνησις περαίνει μηδενὸς ἐμποδίζοντος. ὥστε εἶναι φανερὸν ὅτι ἔστι τι τοιοῦτον, ὃ δὴ καὶ καλοῦμεν φύσιν.*

[2]) Phys. Ausc. II, 9 p. 200, a, 14 f.

[3]) Mit Beziehung hierauf hat Aristoteles de part. anim. I, 5 p. 645, a, 7 ff. den schönen Ausspruch gethan: *καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ κεχαρισμένοις αὐτῶν πρὸς τὴν αἴσθησιν κατὰ τὴν θεωρίαν ὅμως ἡ δημιουργήσασα φύσις ἀμηχάνους ἡδονὰς παρέχει τοῖς δυναμένοις τὰς αἰτίας γνωρίζειν καὶ φύσει φιλοσόφοις.*

jenem Satze, der das Schicksal der Naturbetrachtung auf lange Zeit hinaus entschied: ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα· ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα[1]). Anthropomorphistische Vorstellungen drängten sich an dieselbe heran, und Aristoteles wehrte ihnen nicht. Stets sucht der Verstand nach einem Bekannten, um das Unbekannte sich begreiflich zu machen. Das unmittelbar Bekannte aber ist unter allen Umständen der Mensch mit seinen Zwecken[2]), und so muss die Phantasie nachhelfen und in die Nothwendigkeit Freiheit, in das unbewusst und

---

[1]) Phys. Ausc. II, 2 p. 194, a, 28 ff. Dieser Satz steht in Verbindung mit der Frage (a. a. O., a, 12 ff.) ἐπεὶ δ' ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη, ὡς ἂν εἰ περὶ σιμότητος σκοποῖμεν τί ἐστιν, οὕτω θεωρητέον. ὥστ' οὔ ἄνευ ὕλης τὰ τοιαῦτα οὔτε κατὰ τὴν ὕλην. καὶ γὰρ δὴ καὶ περὶ τούτου διχῶς ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπεὶ δύο αἱ φύσεις, περὶ ποτέρας τοῦ φυσικοῦ, ἢ περὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν· κ. τ. λ. Die Antwort fällt in vermittelndem Sinne aus (b, 21 ff.): εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν, τῆς δὲ αὐτῆς ἐπιστήμης εἰδέναι τὸ εἶδος καὶ τὴν ὕλην μέχρι του ... καὶ τῆς φυσικῆς ἂν εἴη τὸ γνωρίζειν ἀμφοτέρας τὰς φύσεις. Aber dennoch würde man irren, wollte man daraufhin eine gleichmässige Behandlung erwarten. Eine solche würde den Principien des Systems, die schliesslich doch am meisten maassgebend sind, allzusehr zuwiderlaufen. Vgl. a. a. O., 9 p. 200, a, 30 ff. φανερὸν δὴ ὅτι τὸ ἀναγκαῖον ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ ὡς ὕλη λεγόμενον καὶ αἱ κινήσεις αἱ ταύτης· καὶ ἄμφω μὲν τῷ φυσικῷ λεκτέαι αἱ αἰτίαι, μᾶλλον δὲ ἡ τινὸς ἕνεκα· αἴτιον γὰρ τοῦτο τῆς ὕλης, ἀλλ' οὐχ αὕτη τοῦ τέλους· καὶ τὸ τέλος τὸ οὗ ἕνεκα, καὶ ἡ ἀρχὴ ἀπὸ τοῦ ὁρισμοῦ καὶ τοῦ λόγου κ. τ. λ. Vgl. de part. anim. I, 1, p. 639, b, 11 ff., p. 641, a, 25 ff.; p. 642, a, 13 ff.; auch Metaph. Δ 4 p. 1014, b, 26 ff. Das Stoffliche ist nur bedingungsweise (ἐξ ὑποθέσεως) unentbehrlich (vgl. des Näheren Zeller, a. a. O., II, 2, 331, A. 1), daher auch der Tadel jene trifft, die aus der bewegten Materie Alles erklären zu können vermeinen, vgl. de gen. et corr. II, 9 p. 335, b, 33 ff. (mit der Begründung ἐξαιροῦσι γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὴν μορφήν) und besonders de gen. anim. V, 8 p. 789, b, 2 ff. Δημόκριτος δὲ τὸ οὗ ἕνεκα ἀφεὶς λέγειν, πάντα ἀνάγει εἰς ἀνάγκην οἷς χρῆται ἡ φύσις, οὖσι μὲν τοιούτοις, οὐ μὴν ἀλλὰ ἕνεκά τινος οὖσι, καὶ τοῦ περὶ ἕκαστον βελτίονος χάριν. ὥστε γίνεσθαι μὲν οὐθὲν κωλύει οὕτω καὶ ἐκπίπτειν, ἀλλ' οὐ διὰ ταῦτα, ἀλλὰ διὰ τὸ τέλος. Dasselbe macht Aristoteles gegen Diogenes von Apollonia geltend de respir. 3 p. 471, b, 23 ff.

[2]) vgl. de anim. II, 4 p. 415, b, 16 f. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος.

dennoch anscheinend höchst planvoll schaffende Princip Plan und Ueberlegung hineindichten.

Vertrauter wurden hierdurch die Vorgänge in der Natur, aber darum nicht eben verständlicher. Zwar hat Aristoteles nie und nirgends vergessen, dass Alles doch nur ein Gleichniss sei[1]), aber auch eine Geisteskraft wie die seine reichte nicht hin, um zu verhindern, dass die bei einer solchen Auffassung der Dinge kaum vermeidliche Unbestimmtheit im Ausdrucke auf das Denken zurückwirkte. Zur Umdeutung seiner Lehre in einen pantheistischen Naturalismus hatte er gerade durch seinen teleologischen Naturbegriff der Stoa eine Handhabe geboten[2]). Doch lassen wir Aristoteles selbst reden.

Es sei seltsam, so erklärt er in der Physik[3]), die Zweckthätigkeit darum, weil das Bewegende keine bewusste Ueberlegung verrathe, bestreiten zu wollen, da doch auch im Künstler die Kunst unbewusst schaffe. Gleicherweise also könne auch in

---

[1]) Darauf weist hie und da auch schon der Ausdruck hin, z. B. de Coelo II, 8 p. 290, a, 33 *ἀλλ' ἔοικεν ὥσπερ ἐπίτηδες ἀφελεῖν πάντα κ. τ. λ.*

[2]) vgl. Siebeck, Untersuchungen z. Philos. d. Griechen, 247 ff.

[3]) II, 8 p. 199, b, 26 ff. *ἄτοπον δὲ τὸ μὴ οἴεσθαι ἕνεκά του γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἴδωσι τὸ κινοῦν βουλευσάμενον. καίτοι καὶ ἡ τέχνη οὐ βουλεύεται· καὶ γὰρ εἰ ἐνῆν ἐν τῷ ξύλῳ ἡ ναυπηγική, ὁμοίως ἂν τῇ φύσει* (wie Codd. F und J haben, statt *φύσει* wie die übrigen) *ἐποίει· ὥστ' εἰ ἐν τῇ τέχνῃ ἔνεστι τὸ ἕνεκά του, καὶ ἐν τῇ φύσει* (mit Codd. F und J). *μάλιστα δὲ δῆλον, ὅταν τις ἰατρεύῃ αὐτὸς ἑαυτόν· τούτῳ γὰρ ἔοικεν ἡ φύσις. ὅτι μὲν οὖν αἰτία ἡ φύσις, καὶ οὕτως ὡς ἕνεκά του, φανερόν.* — Die Wahl (*προαίρεσις*) aber erfolgt, wie aus Eth. Nik. III, 4 und 5 hervorgeht, auf Grund der *βούλευσις*, der Erwägung oder Berathschlagung über die zum Zwecke dienlichen Mittel. Wo also keine *βούλευσις* stattfindet, kann auch von einer Wahl nicht die Rede sein, daher heisst es de part. anim. II, 13 p. 675, a, 37 f. von der zweckmässigen Einrichtung der Augenlider *καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ἡ φύσις ἐποίησε.* Da andererseits die *βούλησις* den Zweck als solchen im Auge hat, so konnte Aristoteles sagen *ἡ φύσις βούλεται*, wie er dies nicht selten thut, z. B. Hist. anim. V, 8 p. 542, a, 20 ff.; de part. anim. III, 8 p. 670, b, 33 f.; IV, 5 p. 682, a, 6 ff.; de gen. anim. I, 23 p. 731, a, 12; III, 2 p. 753, a, 7; 7 p. 757, a, 25; IV, 10 p. 778, a, 4. In diesem Willen bleibt sie sich stets gleich, vgl. Meteor. II, 2 p. 354, b, 32 *καὶ τοῦτ' ἀεὶ βούλεται ποιεῖν ἡ φύσις οὕτω.*

der Physis der Zweck ohne Bewusstsein, Berathung und Wahl schaffen, nur müsse der Begriff dessen, was durch ihre Thätigkeit verwirklicht werden soll, ihr ebenso immanent sein, wie der Begriff des Kunstwerkes dem Künstler. Um sich aber verwirklichen zu können, bedarf die Physis oder der immanente Zweckgedanke[1]) des Stoffes[2]). Im Ueberwinden des Stoffes oder der Nothwendigkeit besteht die Zweckthätigkeit[3]). Ueberwunden aber wird der Stoff nur dadurch, dass seiner Bestimmungslosigkeit ein Ziel gesetzt wird[4]). Je vollkommener daher der Sieg der Physis über das Widerstrebende ist, desto zweckmässiger gestaltet erscheint das betreffende Wesen[5]). Nicht überall gelingt es indess der Physis, den Stoff so zu durchdringen, dass aus ihm der Zweck hervorleuchtet, und diesem Unvermögen entspringt die Zwecklosigkeit oder das Geschehen blos der Nothwendigkeit wegen, wie sich ein solches allenthalben beobachten lässt[6]).

---

[1]) vgl. Meteor. IV, 2 p. 379, b, 35 *ἕως γὰρ ἂν ἐνῇ ἐν αὐτῇ ὁ λόγος, φύσις τοῦτ' ἔστιν.*

[2]) Meteor. IV, 12 p. 389, b, 26 ff. *ἐκ μὲν γὰρ τῶν στοιχείων τὰ ὁμοιομερῆ, ἐκ τούτων δ' ὡς ὕλης τὰ ὅλα ἔργα τῆς φύσεως.*

[3]) Es ergiebt sich dies aus einer Reihe von Stellen. So erklärt Aristoteles aus dem Umstande, dass in einzelnen Fällen die *φύσις* die *ὕλη* nicht überwunden habe, das Auftreten von unregelmässigen Bildungen, vgl. de gen. anim. IV, 4 p. 770, b, 16 f. *ὅταν μὴ κρατήσῃ τὴν κατὰ τὴν ὕλην ἡ κατὰ τὸ εἶδος φύσις.* Vgl. die folgenden Anmerkungen.

[4]) Der Stoff ist die *ἀτέλεια*, die Physis das *τέλος*, vgl. Meteor. IV, 2 p. 380, a, 8 f. *ἡ δ' ἀτέλεια ἐστὶ τῶν ἀντικειμένων παθητικῶν, ἥπερ ἐστὶν ἑκάστῳ φύσει ὕλη.* Die Physis flieht das *ἄπειρον*, de gen. anim. I, 1 p. 715, b, 14 f. Der Stoff ist das *ἀόριστον*, z. B. Phys. III, 6 p. 207, a, 311. Vgl. auch de gen. anim. IV, 10, a, 6 *οὐκ ἀκριβοῖ δὲ* (scl. *ἡ φύσις*) *διά τε τὴν τῆς ὕλης ἀοριστίαν κ. τ. λ.*

[5]) Meteor. IV, 12 p. 390, a, 3 f. *τὸ γὰρ οὗ ἕνεκα ἥκιστα ἐνταῦθα δῆλον ὅπου πλεῖστον τῆς ὕλης.* vgl. Hist. anim. IX, 1 p. 608, b, 4 ff. *τούτων δ' ἴχνη μὲν τῶν ἠθῶν ἐστιν ἐν πᾶσιν ὡς εἰπεῖν, μᾶλλον δὲ φανερώτερα ἐν τοῖς ἔχουσι μᾶλλον ἦθος καὶ μάλιστα ἐν ἀνθρώπῳ· τοῦτο γὰρ ἔχει τὴν φύσιν ἀποτετελεσμένην, ὥστε καὶ ταύτας τὰς ἕξεις εἶναι φανερωτέρας ἐν αὐτοῖς.*

[6]) de part. anim. I, 1 p. 642, a, 2 f. *πολλὰ γὰρ γίνεται, ὅτι ἀνάγκη.* vgl. IV, 2 p. 677, a, 18. Die Physis kann nicht Alles was und so wie sie will, vgl. a. a. O., II, 9 p. 655, a, 27 f.; de gen. anim. III, 1 p. 749, b, 8 f.; IV, 7 p. 776,

Zugleich erhellt aus diesem Umstande die Verschiedenheit unter den Naturwesen, die sich in einer Stufenordnung darstellen, angefangen vom Untersten bis hinauf zum Höchsten, und so für eine allmälige Verwirklichung des Zweckes Zeugniss ablegen. Nicht schlechtweg das Beste schafft somit die Physis, sondern nur das Beste nach Möglichkeit[1]. Alle Vollendung aber stammt von ihr, und wo sich etwas Unvollendetes vorfindet, liegt die Schuld am Stoffe. Zweckwidriges zu schaffen widerstrebt ihr[2]; nichts Ueberflüssiges bringt sie hervor; sie thut nichts umsonst[3], ist sparsam in ihren Mitteln und lässt auch das

---

a, 3 f. (*ἔοικε γὰρ ἡ φύσις ἀδυνατεῖν καὶ οὐ δύνασθαι τελειῶσαι οὐδ' ἐπιθεῖναι τῇ γενέσει πέρας*); V, 1 p. 780, b, 9 f. s. oben S. 189 A. 2. Der Stoff kann widerstehen, hindern (*ἐμποδίζειν*), vgl. Phys. Ausc. II, 8 p. 199, b, 25 f. (*ἂν μή τι ἐμποδίσῃ*); de part. anim. I, 1 p. 641, b, 25 (*μηδενὸς ἐμποδίζοντος*).

1) de Coelo II, 5 p. 288, a, 2 *εἰ γὰρ ἡ φύσις ἀεὶ ποιεῖ τῶν ἐνδεχομένων τὸ βέλτιστον κ. τ. λ.* de part. anim. II, 14 p. 658, a, 23 f. *ἀεὶ γὰρ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων αἰτία τοῦ βελτίονός ἐστιν.* IV, 10 p. 687, a, 15 f. *ἡ δὲ φύσις ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ποιεῖ τὸ βέλτιστον.* de anim. incessu 2 p. 704, b, 16 f. *ἀεὶ ἐκ τῶν ἐνδεχομένων τῇ οὐσίᾳ περὶ ἕκαστον γένος ζῴου τὸ ἄριστον* (*ἡ φύσις ποιεῖ*) vgl. 12 p. 711, a, 19. Die Physis geht überall nur bis zu einem bestimmten Punkte vor, an dem sie in ihrem Schaffen Halt macht, vgl. Hist. anim. V, 1 p. 539, a, 32 f. *μέχρι γὰρ τοῦ ᾠοῦ γέννησιν δύναται ἡ φύσις αὐτῶν ἐπιτελεῖν.* de gen. anim. III, 2 p. 753, a, 9 ff. *τοῖς μὲν χείροσι τοῦτ' ἐμποιεῖ μέχρι τοῦ τεκεῖν μόνον* (scl. *τὴν τῶν τέκνων αἴσθησιν ἐπιμελητικήν*), *τοῖς δὲ καὶ περὶ τὴν τελέωσιν κ. τ. λ.* Polit. I, 2 p. 1253, a, 12 ff. *μέχρι γὰρ τούτου ἡ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθεν, ὥστε αἰσθάνεσθαι τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις.* Unter dem ihr Möglichen aber bleibt die Physis nie zurück, vgl. de gen. anim. V, 8 p. 788, b, 21 f. *οὔτ' ἐλλείπουσαν οὔτε μάταιον οὐθὲν ποιοῦσαν τῶν ἐνδεχομένων περὶ ἕκαστον κ. τ. λ.* de part. anim. IV, 5 p. 682, a, 6 ff.

2) de anim. inc. 11 p. 711, a, 7 *ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ποιεῖ παρὰ φύσιν.* vgl. de gen. anim. V, 8 p. 788, b, 26 f. So heisst es a. a. O. I, 1 p. 715, b, 15 f. *ἡ δὲ φύσις ἀεὶ ζητεῖ τέλος.* Hist. anim. IX, 12 p. 615, a, 25 f. *ἡ γὰρ φύσις αὐτὴ ζητεῖ τὸ πρόσφορον.* vgl. de gen. anim. II, 6 p. 745, a, 31 f. de Coelo II, 8 p. 290, a, 31 *οὐθὲν γὰρ ὡς ἔτυχε ποιεῖ ἡ φύσις.*

3) vgl. u. A. de Coelo II, 11 p. 291, b, 13, *ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ.* de anima III, 12 p. 434, a, 30 ff. de respir. 10, p. 476, a, 12. de part. anim. II, 13 p. 658, a, 8 f.; III, 1 p. 661, b, 23 f. *διὰ τὸ μηδὲν μάτην ποιεῖν τὴν φύσιν μηδὲ περίεργον,* ebenso IV, 11 p. 691, b, 4; 12 p. 694, a, 14 f.;

Uebriggebliebene nicht unbenutzt[1]). Der Erhaltung dient ihr Bestreben, und zwar der Erhaltung des Ganzen mehr als der seiner Theile, der Erhaltung der Art mehr als der ihrer Individuen[2]). Darum kämpft sie allerwege gegen das Verderben an und trifft dafür ihre Vorkehrungen schon von weitem[3]).

In der Einzelbetrachtung beruht die Stärke des Aristoteles, und dürfte hier kaum etwas von Bedeutung seinem Blicke entgangen sein. Mit der grössten Gewissenhaftigkeit nimmt er ein lebendes Wesen um das andere und an jedem wieder Theil für Theil vor, um zu zeigen, wie daran Alles seinem Zwecke diene, nicht in gleicher Weise und im selben Maasse, sondern das eine mehr, das andere minder. Da sehen wir die Physis in Thätigkeit, als immanente Vorsehung hier bildend und gestaltend,

---

13 p. 695, b, 19. de anim. inc. 2 p. 704, b, 15. de gen. anim. II, 4 p. 739, b, 19; 5 p. 741, b, 4 f.; 6 p. 744, a, 36 f.; auch hin und wieder in der Politik. Dazu die wiederholte Versicherung bei Betrachtung der Naturvorgänge, dass die Physis nur um des Zweckes willen thätig sei, obschon auch wieder die Nothwendigkeit ihr Recht geltend macht, vgl. de gen. anim. I, 1 p. 717, a, 15 f. *εἰ δὴ πᾶν ἡ φύσις ἢ διὰ τὸ ἀναγκαῖον ποιεῖ ἢ διὰ τὸ βέλτιον.*

1) de sens. et sensib. 5 p. 444, a, 25 *κατακέχρηται δ' ἡ φύσις τῇ ἀναπνοῇ ἐπὶ δύο, ὡς ἔργῳ μὲν ἐπὶ τὴν εἰς τὸν θώρακα βοήθειαν, ὡς παρέργῳ δ' ἐπὶ τὴν ὀσμήν· κ. τ. λ.* b, 4 f. *ὅπως μὴ δύο αἰσθητήρια ποιῇ.* de respir. 7 p. 473, a, 23 ff.; 10 p. 476, a, 13 *δυοῖν δ' ὄντοιν θάτερον ἂν ἦν μάτην.* 11 p. 476, a, 17 f. *τῷ αὐτῷ ὀργάνῳ χρῆται πρὸς ἄμφω ταῦτα ἡ φύσις.* de part. anim. II, 16 p. 659, a, 21 f. *ἡ φύσις παρακαταχρῆται, καθάπερ εἴωθεν, ἐπὶ πλείονα τοῖς αὐτοῖς μορίοις κ. τ. λ.* III, 4 p. 665, b, 14 f. *ἀρχὴν δὲ τούτων* (scl. *φλεβῶν*) *ἀναγκαῖον εἶναι μίαν· ὅπου γὰρ ἐνδέχεται, μίαν βέλτιον ἢ πολλάς.* IV, 2 p. 677, a, 15 *καταχρῆται μὲν οὖν ἐνίοτε ἡ φύσις εἰς τὸ ὠφέλιμον καὶ τοῖς περιττώμασιν.* 5 p. 679, a, 29 *ἡ δὲ φύσις ἅμα τῷ τοιούτῳ περιττώματι καταχρῆται πρὸς βοήθειαν καὶ σωτηρίαν αὐτῶν.* vgl. 8 p. 684, a, 28 ff.; 10 p. 688, a, 22 f. *ἐπὶ δὲ τῶν θηλειῶν παρακέχρηται καὶ πρὸς ἕτερον ἔργον ἡ φύσις, ὅπερ φαμὲν αὐτὴν πολλάκις ποιεῖν.*

2) s. die vorige Anmerk.; de part. anim. II, 7 p. 652, b, 6 f. *ὑπάρχει δὲ τοῖς ζῴοις πρὸς τὴν τῆς φύσεως ὅλης σωτηρίαν.* Auch vgl. III, 2 p. 663, b, 27 ff. Dasselbe bezeugen überhaupt alle Stellen, in welchen die Teleologie näher dargelegt wird.

3) vgl. de gen. anim. III, 3 p. 755, a, 31 f. *ἀναμάχεται γὰρ ἡ φύσις τῷ πλήθει τὴν φθοράν.* Dazu de gen. et corr. II, 10 p. 336, b, 27 ff., eine Stelle, die weiter unten näher besprochen werden soll.

dort Entgegengesetztes neben einander stellend theils zur Ergänzung, theils zur Milderung seiner Wirkungen, hinzufügend auf der einen Seite, was sie auf der anderen genommen, vertheilend oder vereinigend, freigebig ohne Verschwendung und sparsam ohne zu kargen [1]). Es ist ein Analogon vom Menschen, ja im Grunde genommen der Mensch selbst, den wir mit allen seinen Plänen

---

[1]) Der geläufigste Terminus für diese Zweckthätigkeit der Physis ist *ποιεῖν*. Ausserdem werden gebraucht und zwar an folgenden Stellen: *διδόναι*, de part. anim. III, 2 p. 663, a, 1 f.; a, 17; a, 32; *ἀποδιδόναι*, de sens. et sensib. 5 p. 444, b, 4; de part. anim. III, 1 p. 661, b, 29 f.; 8 init.; IV, 5 p. 680, b, 36 f.; 8 p. 684, a, 28; 10 p. 687, a, 6 f.; 21 ff.; p. 689, b, 30; de gen. anim. II, 1 p. 733, a, 32 f.; III, 10 p. 759, b, 2 f.; p. 760, b, 26 f.; IV, 1 p. 766, a, 5 f.; 18 f.; 4 p. 771, a, 34 f.; V, 7 p. 786, b, 19 ff.; *χρῆσθαι*, de respir. 11 p. 476, a, 17; de part. anim. II, 9 p. 654, a, 33 ff.; de gen. anim. I, 22 p. 730, b, 19 ff.; II, 6 p. 743, a, 36; V, 8 p. 789, b, 2 ff.; *παραχρῆσθαι*, de part. anim. IV, 10 p. 688, a, 22 ff.; *καταχρῆσθαι*, de sens. et sensib. 5 p. 444, a, 25 ff.; de respir. 7 p. 473, a, 23 ff.; de part anim. II, 16 p. 659, a, 33 ff.; b, 33 ff.; III, 1 p. 662, a, 18 ff.; 2 p. 663, b, 20 ff.; 31 ff.; 9 p. 671, b, 1 f.; 14 p. 674, b, 3 f.; IV, 2 p. 677, a, 15; 3 p. 677, b, 30; 5 p. 679, a, 29 f.; 10 p. 689, a, 5 ff.; de gen. anim. II, 4 p. 738, b, 1 ff.; *παρακαταχρῆσθαι*, de part. anim. II, 16 p. 659, a, 21 f.; IV, 10 p. 690, a, 1 f.; *πορίζεσθαι*, de somno 2 p. 456, a, 8 ff.; *ἀναλίσκειν*, de part. anim. II, 9 p. 655, a, 26 ff.; III, 2 p. 664, a, 1 ff.; *καταναλίσκειν*, de part. anim. IV, 13 p. 697, a, 8 f.; *δημιουργεῖν*, de part. anim. I, 5 p. 645, a, 7 ff.; de gen. anim. I, 23 p. 731, a, 24; *ὑπογράφειν*, de part. anim. II, 8 p. 654, a, 24 ff.; 14 p. 658, a, 21 ff.; de gen. anim. II, 4 p. 740, a, 27 ff.; *μηχανᾶσθαι*, de part. anim. II, 7 p. 652, a, 31 ff.; 8 p. 653, b, 33 ff.; III, 3 p. 664, b, 21 p. 665, a, 7 ff.; *ἐπικοσμεῖν*, de part. anim. II, 14 p. 658, a, 32; *συνάγειν*, de part. anim. II, 10 p. 657, a, 8 ff.; III, 1 p. 662, a, 22 f.; de gen. anim. I, 14 p. 720, b, 18 f.; *διανέμειν*, de part. anim. 9 p. 655, a, 26 ff.; IV, 10 p. 687, a, 10 f.; *ἀφαιρεῖν*, de Coelo II, 8 p. 290, a, 31 ff.; de part. anim. II, 16 p. 659, a, 33 ff.; III, 2 p. 663, a, 32 ff.; p. 664, a, 1 ff. (opp. *προστίθεσθαι*); de gen. anim. III, 10 p. 760, b, 26 f.; 11 p. 762, a, 17 f.; *προστίθεσθαι*, de part. anim. III, 2 p. 663, a, 8 ff.; p. 664, a, 1 ff. (opp. *ἀφαιρεῖν*, ebenso a. a. O., IV, 9, p. 685, a, 24 ff.); de anim. inc. 17 p. 714, a, 14 ff.; de gen. anim. III, 1 p. 750, a, 3 f.; IV, 4 p. 771, a. 29 ff.; IV, 9 684, b, 29 ff.; *τίθεσθαι*, de gen. anim. III, 2 p. 752, b, 19 f.; *ὑποτίθεσθαι*, de part. anim. IV, 10 p. 686, a, 33; *περιτίθεσθαι*, de part. anim. IV, 7 p. 683, b, 8 ff.; 9 p. 685, a, 7 f.; *προεκτίθεσθαι*, de gen. anim. II, 7 p. 746, a, 2 ff.; *παρασκευάζειν*, a. a. O., III, 2, p. 753, a, 7 ff.; *λαμβάνειν*, de part. anim. IV, 9 p. 685, a, 24 ff.; *ἀναλαμβάνειν*, de part. anim. III, 14, p. 674, b, 28 ff.; *διαλαμβάνειν*, a. a. O., 10 p. 672, b, 19; *ἰάτρειν*, a. a. O., 3 p. 665, a, 7 ff.; *βλέπειν* (ὅπως), de part. anim. IV, 10 p. 686, a, 22 ff.

und zweckdienlichen Veranstaltungen, aber auch mit allen seinen Vorurtheilen im Schaffen der Physis wiederfinden[1]). So vermissen wir über der metaphorischen Ausdrucksweise kaum noch den Mangel des Bewusstseins und der freien Selbstbestimmung. Physis, Zweck, Vernunftgemässheit treten begrifflich zusammen[2]).

Als eines der Principien der Substanz haben wir uns auch die Physis selbst als etwas Substantiales zu denken, und zwar als das am meisten Substantiale an jeder Substanz, der es zukommt, den Grund der Bewegung in sich zu haben. Aristoteles hat uns darüber nicht im Ungewissen gelassen[3]). Doch etwas anderes ist, was Zweifel erregt, und im aristotelischen Systeme nicht mit genügender Klarheit feststeht.

Tritt uns schon durchgängig in dem Nachweise, welchen Aristoteles für die Zweckthätigkeit der Physis liefert, diese als einheitliche Kraft und Wesenheit entgegen, überall das unter den gegebenen Umständen Beste anstrebend, so stossen

---

1) vgl. de gen. anim. II, 6 p. 744, b, 16 ff. *ὥσπερ γὰρ οἰκονόμος ἀγαθός, καὶ ἡ φύσις οὐθὲν ἀποβάλλειν εἴωθεν ἐξ ὧν ἔστι ποιῆσαί τι χρηστόν. ἐν δὲ ταῖς οἰκονομίαις τῆς γινομένης τροφῆς ἡ μὲν βελτίστη τέτακται τοῖς ἐλευθέροις, ἡ δὲ χείρων καὶ τὸ περίττωμα ταύτης οἰκέταις, τὰ δὲ χείριστα καὶ τοῖς συντρεφομένοις διδόασι ζῴοις. καθάπερ οὖν εἰς τὴν αὔξησιν ὁ θύραθεν ταῦτα ποιεῖ νοῦς, οὕτως ἐν τοῖς γινομένοις αὐτοῖς ἡ φίσις ... συνίστησιν κ. τ. λ.*, vgl. dazu de anima II, 4 p. 415, b, 15 ff. Weil die Menschen gewohnt sind, mit der Vorstellung von oben, vorne, rechts gewisse Werthurtheile zu verbinden, so muss dies auch die Physis thun, vgl. de part. anim. III, 3 p. 665, a, 22 ff.; 5 p. 667, b, 34 ff.; 10 p. 672, b, 19 ff.; de Coelo II, 5 p. 288, a, 2 ff.

2) de Coelo II, 11 p. 291, b, 13 *ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως ... ποιεῖ.* de part. anim. III, 2 p. 663, a, 32 (*εὐλόγως*); ebenso 8 p. 671, a, 1; de gen. anim. I, 23, p. 731, a, 24; auch de part. anim. III, 2 p. 663, b, 23 (*ἡ κατὰ τὸν λόγον φύσις*). Daher wohnt auch Schönheit den Werken der Physis inne, de part. anim. I, 1 p. 639, b, 20; 5 p. 645, a, 23 ff. Vgl. Polit. VII, 3 p. 1325, b, 9 f.

3) Metaph. *Λ* 3 p. 1070, a, 6 ff. *ἢ γὰρ τέχνῃ ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ· ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ· ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ. αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων. οὐσίαι δὲ τρεῖς, ἡ μὲν ὕλη τόδε τι οὖσα τῷ φαίνεσθαι ... ἡ δὲ φύσις τόδε τι, εἰς ἥν, καὶ ἕξις τις· ἔτι τρίτη ἡ ἐκ τούτων ἡ καθ᾽ ἕκαστα, οἷον Σωκράτης ἢ Καλλίας.* Vgl. namentlich auch *Δ*, 1 und Phys. Ausc. II, 1.

wir in den naturwissenschaftlichen Schriften hin und wieder auch auf Aussprüche ganz allgemeiner Natur, die nur dann Sinn haben, wenn sie von der Einheit der Physis verstanden werden.

Die Physis, so heisst es an einer Stelle[1]), begehrt immer in allen Wesen das Bessere. Besser aber, heisst es dann, ist das Sein als das Nichtsein. Da nun das Sein unmöglich allen Wesen zukommen kann wegen ihrer grossen Entfernung vom Anfang und Grund des Seins, so hat der Gott (die Physis)[2]) dadurch für sie einen Ersatz geschaffen, dass er dem Werden immerwährende Dauer verlieh. Denn Sein und ewiges Werden kommen einander so nahe wie möglich. Aus der Schrift über die Seele[3]) erfahren wir, was dieser Anfang und Grund des

---

[1]) de gen. et corr. II, 10 p. 336, b, 27 ff. *ἐπεὶ γὰρ ἐν ἅπασιν ἀεὶ τοῦ βελτίονος ὀρέγεσθαί φαμεν τὴν φύσιν, βέλτιον δὲ τὸ εἶναι ἢ τὸ μὴ εἶναι.. τοῦτο δ' ἀδύνατον ἐν ἅπασιν ὑπάρχειν διὰ τὸ πόῤῥω τῆς ἀρχῆς ἀφίστασθαι, τῷ λειπομένῳ τρόπῳ συνεπλήρωσε τὸ ὅλον ὁ θεός, ἐνδελεχῆ ποιήσας τὴν γένεσιν· οὕτω γὰρ ἂν μάλιστα συνείροιτο τὸ εἶναι διὰ τὸ ἐγγύτατα εἶναι τῆς οὐσίας τὸ γίνεσθαι ἀεὶ καὶ τὴν γένεσιν.* vgl. de gen. anim. V, 1 p. 778, b, 5 f. *τῇ γὰρ οὐσίᾳ ἡ γένεσις ἀκολουθεῖ καὶ τῆς οὐσίας ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οὐχ αὕτη τῇ γενέσει.*

[2]) An den ausserweltlichen Beweger zu denken liegt absolut kein Grund vor. Die Physis begehrt und erfüllt ihr Begehren auf die Weise wie es ihr möglich ist. Das *ἀδύνατον* aber ist auch hier die durch den Stoff ihrem auf das Beste in Allem gerichteten Streben gesetzte Grenze. Dass wir durch den Ausdruck *ὁ θεός* an dieser Stelle nicht zu solchen Schlüssen berechtigt sind, wie Brentano (Die Psychologie des Aristoteles, 237) dafürhält, zeigt eine Stelle in der Oekonomik, einer zwar nicht aristotelischen, aber doch in aristotelischem Geiste und mit Benutzung von Echtem verfassten Schrift, nämlich I, 3 p. 1343, b, 23 ff. *ἅμα δὲ καὶ ἡ φύσις ἀναπληροῖ ταύτῃ τῇ περιόδῳ τὸ ἀεὶ εἶναι, ἐπεὶ κατ' ἀριθμὸν οὐ δύναται, ἀλλά γε κατὰ τὸ εἶδος· οὕτω προῳκονόμηται ὑπὸ τοῦ θείου ἑκατέρου ἡ φύσις, τοῦ τε ἀνδρὸς καὶ τῆς γυναικός, πρὸς τὴν κοινωνίαν.*

[3]) de anima II, 4 p. 415, b, 1 ff. *πάντα γὰρ ἐκείνου* (*τοῦ ἀεὶ εἶναι*) *ὀρέγεται, κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν . . . ἐπεὶ οὖν κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου τῇ συνεχείᾳ, διὰ τὸ μηδὲν τῶν φθαρτῶν ταὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ διαμένειν, ᾗ δύναται μετέχειν ἕκαστον, κοινωνεῖ ταύτῃ, τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον· καὶ διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό, ἀριθμῷ μὲν οὐχ ἕν, εἴδει δ' ἕν.* Alles, was *ἀγένητον* ist, ist auch *ἄφθαρτον*, und was *γενητόν* ist, dasselbe ist auch *φθαρτόν*. Daher heisst es de Coelo I, 12

Seins, nach dessen Entfernung sich die Empfänglichkeit der Wesen für die *οὐσία* oder für die *γένεσις* richtet, in Wahrheit sei, das ewig und unvergänglich Seiende. Dem Ewigsein entspricht das Unvergänglichsein und umgekehrt, sowie dem Werden die Vergänglichkeit. Nur die Art ist beim Gewordenen unvergänglich, wie beim Ungewordenen das Einzeldasein. Wenn aber das Begehren sich trotz der grossen Verschiedenheit der Naturwesen nicht unterscheidet, und dieses selbst das Bewegende in allen ist, so wird auch die Physis oder der Zweckgedanke als Begriff (*λόγος*, *εἶδος*) in allen Wesen nur eine einheitliche sein.

An zwei andern Stellen ferner redet Aristoteles jedesmal fast mit denselben Worten davon, dass die Physis bei den Organismen ohne Unterbrechung vom niedrigsten pflanzlichen bis zum höchsten thierischen fortschreite, und dass es schwer sei, zwischen Organischem und Unorganischem eine eigentliche Grenze zu ziehen[1]. Darauf deutet auch im letzten Buche der Metaphysik[2] der Satz hin, dass die Physis nicht episodisch sei wie eine schlechte Tragödie. Also ein stetiger Fortschritt vom Unvollkommenen zum Vollkommenen soll sich im Wirken und Schaffen jenes zwecksetzenden Princips offenbaren, und daraus folgerte Aristoteles, dass sich Analogieen bei allen organischen Wesen vorfänden[3], die im Einzelnen aufzuzeigen er sich nicht wenig

p. 282, b, 8 f. *τὸ γὰρ γενητὸν καὶ τὸ φθαρτὸν ἀκολουθοῦσιν ἀλλήλοις.* Es sind Begriffe, die sich wechselseitig poniren. Und mit einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt, wendet diesen Grundsatz auf den in Frage stehenden Fall an de gen. anim. II, 1 p. 731, b, 31 ff. *ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀΐδιος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γιγνόμενον. ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον (ἡ γὰρ οὐσία τῶν ὄντων ἐν τῷ καθ' ἕκαστον· τοιοῦτον δ' εἴπερ ἦν, ἀΐδιον ἂν ἦν), εἴδει δ' ἐνδέχεται.*

1) Hist. anim. VIII, 1 p. 588, b, 4 ff. *οὕτω δ' ἐκ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα μεταβαίνει κατὰ μικρὸν ἡ φύσις, ὥστε τῇ συνεχείᾳ λανθάνειν τὸ μεθόριον αὐτῶν καὶ τὸ μέσον ποτέρων ἐστίν κ. τ. λ.* de part. anim. IV, 5 p. 681, a, 12 ff. *ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μὲν οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, οὕτως ὥστε δοκεῖν πάμπαν μικρὸν διαφέρειν θατέρου θάτερον τῷ σύνεγγυν ἀλλήλοις κ. τ. λ.*

2) Metaph. *N*, 3 p. 1090, b, 19 f. *οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.*

3) vgl. Hist. anim. VIII, 1 p. 588, a, 25 ff. *τὰ μὲν γὰρ τῷ μᾶλλον καὶ ἧττον*

angelegen sein liess[1]). Durch alle Reiche der Weltwesen zieht die Physis ein Band, welches auch die sich fernstehenden Glieder zur Einheit verknüpft; oder vielmehr die Physis selbst ist dieses Band, jene eine Zweckbestimmung, durch welche die einfachsten Formen den complicirtesten naherücken.

Die Physis, heisst es weiter in der Physik[2]), ist für Alles die Ursache der Ordnung, jede Ordnung aber setzt ein Verhältniss des einen zum andern voraus, zwischen dem Unbestimmten hingegen fehlt ein solches Verhältniss. Auch hieraus ergiebt sich, dass, wenn eine wirkliche Zusammenordnung aller Naturwesen stattfinden soll, sie nur durch eine einheitliche Physis zu Stande kommen kann.

Dazu fügt die Physik[3]) noch einen weiteren Grund hinzu, wenn sie die ewige Bewegung als das unsterbliche, unerschöpfliche Leben aller Wesen deutet. Dessgleichen, wenn an einer anderen Stelle[4]) die Physis oder die Zweckthätigkeit

---

διαφέρει πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ ἄνθρωπος πρὸς πολλὰ τῶν ζῴων ... τὰ δὲ τῷ ἀνάλογον διαφέρει· ὡς γὰρ κ. τ. λ.

1) vgl. Zeller, a. a. O., 502 ff.

2) Phys. Ausc. VIII, 1 p. 252, a, 11 ff. ἀλλὰ μὴν οὐδέν γε ἄτακτον των φύσει καὶ κατὰ φύσιν· ἡ γὰρ φύσις αἰτία πᾶσι τάξεως. τὸ δ' ἄπειρον οὐδένα λόγον ἔχει· τάξις δὲ πᾶσα λόγος. Vgl. de Coelo II, 2 p. 301, a, 5 f. ἡ γὰρ τάξις ἡ οἰκεία τῶν αἰσθητῶν φύσις ἐστίν. Wenn a. a. O., 3 p. 302, b, 5 gesagt wird, dass jedem Naturkörper eine eigenthümliche Bewegung zukomme, so fordern wir einen Grund für die Zusammenordnung der verschiedenen Einzelbewegungen, vgl. a. a. O.. II, 12 p. 293, a, 2 ff. ταύτῃ τε οὖν ἀνισάζει ἡ φύσις καὶ ποιεῖ τινὰ τάξιν, τῇ μὲν μιᾷ φορᾷ πολλὰ ἀποδοῦσα σώματα, τῷ δ' ἑνὶ σώματι πολλὰς φοράς κ. τ. λ.

3) Phys. Ausc. VIII, 1 init. πότερον δὲ γέγονέ ποτε κίνησις οὐκ οὖσα πρότερον, καὶ φθείρεται πάλιν οὕτως ὥστε κινεῖσθαι μηδέν, ἢ οὔτε ἐγένετο οὔτε φθείρεται, ἀλλ' ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται, καὶ τοῦτ' ἀθάνατον καὶ ἄπαυστον ὑπάρχει τοῖς οὖσιν, οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν; Dieselbe Ansicht trägt Aristoteles auch de Coelo I, 9 p. 279, b, 1 ff. vor, wennschon er hier nicht die unerschöpfliche Bewegung das Leben aller Wesen nennt, ebenso II, 1 p. 284, a, 9 ff.; 5 p. 288, a, 10 ff.; Metaph. Λ 7 p. 1072, a, 21.

4) de part. anim. I, 1 p. 641, b, 10 ff. ἔτι δὲ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως οὐδενὸς οἷόν τ' εἶναι τὴν φυσικὴν θεωρητικήν, ἐπειδὴ ἡ φύσις ἕνεκά του ποιεῖ πάντα. φαίνεται γάρ, ὥσπερ ἐν τοῖς τεχναστοῖς ἐστὶν ἡ τέχνη, οὕτως ἐν αὐτοῖς τοῖς πράγ-

verglichen wird mit der Wärme und Kälte. Sowie wir diese von dem uns umschliessenden All empfangen, so empfangen wir von ihm auch dasjenige, was an uns zweckmässig ist. Es weist dies nicht nur auf einen engen Zusammenhang aller Wesen mit dem All und unter einander, sondern auch auf die Einheit der Physis in ihnen allen hin[1]).

Ueberdies sind wir zu einer Scheidung des Allgemeinen vom Besonderen durch die Lehre des Aristoteles vom Verhältniss der concreten Einzelsubstanz zum Artbegriffe nicht berechtigt. Nun ist aber die Physis selbst der Begriff oder die Form, mithin das Wesentliche an jedem Wesen und das Princip seiner zweckmässigen Gestaltung. Sofern wir also das Individuum in's Auge fassen, werden wir uns diese seine besondere (*ἰδία*) Physis auch als individuell und von derjenigen anderer Wesen verschieden zu denken haben[2]). Aber nur vorübergehend grenzt sich die Physis im Individuum ab gegen die anderer Individuen. Darum können unmöglich auch diese Grenzen als wahre Grenzen angesehen werden. Erst da, wo die Bewegung aufhört, eine immanente zu sein, stehen wir an der Grenze der Physis und sind genöthigt,

---

μασιν ἄλλη τις ἀρχὴ καὶ αἰτία τοιαύτη, ἣν ἔχομεν καθάπερ τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν ἐκ τοῦ παντός. Das Allumfassende der Physis ist hiermit klar bezeichnet. Es sei auch an Polit. I, 4 p. 1254, a, 28 ff. erinnert: *ὅσα γὰρ ἐκ πλειόνων συνέστηκε καὶ γίνεται ἕν τι κοινόν, εἴτε ἐκ συνεχῶν εἴτε ἐκ διηρημένων, ἐν ἅπασιν ἐμφαίνεται τὸ ἄρχον καὶ τὸ ἀρχόμενον. καὶ τοῦτο ἐκ τῆς ἁπάσης φύσεως ἐνυπάρχει τοῖς ἐμψύχοις· καὶ γὰρ ἐν τοῖς μὴ μετέχουσι ζωῆς ἐστί τις ἀρχή, οἷον ἁρμονίας. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως ἐξωτερικωτέρας ἐστὶ σκέψεως κ. τ. λ.*

1) Einheit oder Einheitlichkeit, nicht aber im numerischen Sinne noch der Qualität nach, denn dagegen legt Aristoteles selbst ausdrücklich Verwahrung ein, vgl. de Coelo III, 5 p. 304, b, 11 ff. *κοινὸν δὲ πᾶσιν* (den älteren Physikern) *ἁμάρτημα τοῖς ἓν τὸ στοιχεῖον ὑποτιθεμένοις τὸ μίαν μόνην κίνησιν ποιεῖν φυσικήν, καὶ πάντων τὴν αὐτήν. ὁρῶμεν γὰρ πᾶν τὸ φυσικὸν σῶμα κινήσεως ἔχον ἀρχήν. εἰ οὖν ἅπαντα τὰ σώματα ἕν τί ἐστι, πάντων ἂν εἴη μία κίνησις κ. τ. λ.*

2) vgl. z. B. de part. anim. II, 10 p. 657, a, 8 ff., wo *ἡ φύσις*, das schaffende Princip der *ἰδία φύσις* gegenübersteht, und Bonitz, Index Arist. p. 837, a, 52 ff.

uns nach einem andern Erklärungsgrunde umzusehen. Wo hingegen blos die individuelle Materie der Wirkungsweise der Physis eine Schranke setzt, so dass sie sich nicht in dem einen genau so wie in dem andern bethätigen kann, sind wir vollkommen berechtigt, hier sogut wie dort dieselbe Physis als wirksam anzunehmen, ähnlich wie nach aristotelischer Lehre in allen einzelnen Menschen der Artbegriff „Mensch" existiren soll.

Das Lebendige bietet nach der Stellung, die ihm Aristoteles in seinem Systeme anweist, eine Schwierigkeit, die ich nicht zu beseitigen vermag. Denn die Reiche des Unorganischen und Organischen nähern sich zwar sehr, sind aber gleichwohl durch eine unüberbrückbare Kluft geschieden. Die Physis schafft anders hier und dort, und zwar nicht etwa wie beim Organischen analog, sondern unvergleichlich verschieden. Wie sollte sie also ihrem Wesen nach dennoch dieselbe sein?

Wohl nennt Aristoteles auch die Seele als *οὐσία*, *αἰτία κινοῦσα, τέλος* des Lebendigen *φύσις*[1]), aber dies will noch nichts beweisen. Es bleibt somit unentschieden, wie sich das Leben des Lebendigen, welches ja für dasselbe das Sein ist[2]), zu jenem unerschöpflichen Leben der Natur verhalte. Da indess eine Isolirung des Lebendigen von den übrigen Weltwesen anzunehmen ungleich weiter vom Geiste der aristotelischen Lehre entfernt, als wenn wir an eine innere Beziehung aller Naturwesen zu

---

1) de anima II, 4, b, 15 ff. *φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκα ἡ ψυχὴ αἰτία. ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις, καὶ τοῦτ' ἔστιν αὐτῇ τέλος. τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν. κ. τ. λ.* Desswegen fällt auch dem Naturforscher die Aufgabe zu *περὶ ψυχῆς ... λέγειν καὶ εἰδέναι, καὶ εἰ μὴ πάσης, κατ' αὐτὸ τοῦτο καθ' ὃ τοιοῦτο τὸ ζῷον, καὶ τί ἐστιν ἡ ψυχή, ἢ αὐτὸ τοῦτο τὸ μόριον, καὶ περὶ τῶν συμβεβηκότων κατὰ τὴν τοιαύτην αὐτῆς οὐσίαν, ἄλλως τε καὶ τῆς φύσεως διχῶς λεγομένης καὶ οὔσης τῆς μὲν ὡς ὕλης τῆς δ' ὡς οὐσίας. καὶ ἔστιν αὕτη καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. τοιοῦτον δὲ τοῦ ζῴου ἤτοι πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς.* Da aber nicht Alles an der Seele *φύσις* ist (*οὐδὲ γὰρ πᾶσα ψυχὴ φύσις, ἀλλά τι μόριον αὐτῆς ἓν ἢ καὶ πλείω*), so bleiben nur der Theil oder die Theile derselben als Object für den Naturforscher übrig, denen es zukommt *κινήσεως ἀρχή* zu sein, de part. anim. I, 1 p. 641, a, 21—b, 10.

2) de anima II, 4 p. 415, b, 13.

einander glauben, so dürfte diejenige Auffassung sich noch am meisten empfehlen, nach welcher auch das Leben *κατ' ἐξοχήν* mit jener *ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν* eine untrennbare Einheit bildet oder nur eine bestimmte Entfaltung derselben ist und ebenso in ihr jene Ruhe findet, von der es heisst: *αὐτὴ μὲν (ἡ κυκλοφορία) οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν* (de Coelo, II, 1).

Doch nun erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Wenn die Physis das *κινοῦν* in allen Naturwesen und dieses als Zweck ist, so fragt es sich, wie wir uns dasselbe in seinem Verhältniss zum *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον* oder zur Gottheit zu denken haben. Beide Principien, das immanente Prius der Bewegung und das transscendente, erscheinen vollkommen coordinirt in dem Satze: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* [1]), während sonst regelmässig zur Erklärung der Zweckmässigeit im Naturgeschehen die Berufung auf die Physis allein genügt. Die Annahme einer vollkommenen Gleichstellung der beiden Principien würde eines von ihnen entbehrlich machen; ihre Unterscheidung bedingt nothwendig einen Zusammenhang. Denn im Falle kein Zusammenhang zwischen ihnen bestünde, so wäre dies ebenso gut, als wenn eines von ihnen für die Forschung überhaupt nicht existirte, und für uns bliebe alsdann nur dasjenige von Bedeutung, mit welchem wir zur Erklärung ausreichten.

Von der Unzulänglichkeit des immanenten Princips zur Ableitung der Zweckthätigkeit in der Welt war nun zwar Aristoteles, wie seine Physik lehrt, vollkommen überzeugt. Die ganze Weltbewegung ist für ihn im letzten Grunde eine übertragene [2]), und den ersten Anstoss [3]) giebt jenes Princip, welches als Erkanntes

---

[1]) de Coelo I, 4 p. 271, a, 33.

[2]) Es geht dies schon aus folgender Bestimmung hervor, die sich de gen. anim. II, 1 p. 735, a 2 ff. findet: *ἡ γὰρ τέχνη ἀρχὴ καὶ εἶδος τοῦ γινομένου, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ· ἡ δὲ τῆς φύσεως κίνησις ἐν αὐτῷ ἀφ' ἑτέρας οὖσα φύσεως τῆς ἐχούσης τὸ εἶδος ἐνεργείᾳ*, vgl. dazu Phys. Ausc. VIII, 4 u. 5, wo der regressus in infinitum als unmöglich bewiesen wird.

[3]) vgl. Metaph. *Λ*, 7 p. 1072, a, 21 ff. *ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν*

und Begehrtes bewegt, d. h. der letzte Zweck der Welt ist[1]). Also dem immanenten Weltzweck oder der Physis steht klar und unzweideutig der transscendente gegenüber, aber wie verhält sich der eine zu dem andern?

Die Physis, antwortet Aristoteles, begehrt nach Gott[2]), ebensowie sie nach dem Besten, nach der Ordnung des Weltganzen[3]), deren nächstes Princip sie ist, mithin ebensowie sie nach ihrer eigenen Vollkommenheit begehrt. Nun könnte sie aber überhaupt nicht begehren ohne Gott[4]). Auf welche Weise aber dieses Begehren von der Gottheit der Physis mitgetheilt werde, zumal sie selbst ewig ist wie Gott, darüber etwas Bestimmtes auszusagen fehlen uns die nöthigen Anhaltspunkte[5]). Wird man sagen dürfen, es liege dieses Begehren in ihr, weil Gott ihr schöpferischer Grund sei[6])? Ohne eine gewaltsame Deutung gewiss nicht. Ich setze daher die Hauptstellen aus dem zwölften Buche der Metaphysik hierher. Sie sprechen für sich selbst.

Nachdem im 6. Capitel gezeigt worden war, dass es ein un-

ἄπαυστον . . . ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. a 35 f. *ἔστιν ἄριστον ἀεὶ* (in jeder *συστοιχία*) *ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον.*

[1]) de Coelo II, 12 p. 292, b, 4 ff. *τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐθὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ τὸ οὗ ἕνεκα, ἡ δὲ πρᾶξις ἀεί ἐστιν ἐν δυσίν, ὅταν καὶ ου ἕνεκα καὶ τὸ τούτου ἕνεκα.*

[2]) vgl. Phys. Ausc. I, 9 p. 192, a, 16 ff. *ὄντος γάρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῖ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμὲν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῖ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν.* Nur die Physis begehrt, Gott begehrt nicht. Gott ist allein im eigentlichen Sinne Zweck, weil er es in unbedingter Weise ist. die Physis hingegen nur der bedingte Zweck, unvollendet (*ζητεῖ τὸ τέλος*, de gen. anim. I, 1 p. 715, b, 14 f.), während Gott die *φύσις τοῦ ἀρίστου τετυχηκυῖα* (Metaph. *Λ*, 8 p. 1074, a, 19), ohne Streben ist. Vgl. dazu das im Folgenden aus Metaph. *Λ*, 7 Mitgetheilte.

[3]) Metaph. *Λ*, 10 init. *ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἡ τοῦ ὅλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν, ἢ ἀμφοτέρως ὥσπερ στράτευμα.*

[4]) Denn Begehren ist Bewegung. Dieselbe muss also hervorgerufen werden durch ein Bewegendes oder Begehrtes (*ὀρεκτόν*).

[5]) Schon Proclus (in Tim. 82, A) frug: *εἰ γὰρ ἐρᾷ ὁ κόσμος, ὥς φησι καὶ Ἀριστοτέλης, τοῦ νοῦ καὶ κινεῖται πρὸς αὐτόν, πόθεν ἔχει ταύτην τὴν ἔφεσιν;*

[6]) So Brentano, a. a. O., 239 ff.

bewegtes ewiges Wesen geben müsse, dessen Hauptbestimmung die ἐνέργεια ausmacht, wird im 7. Capitel aus der ewigen Bewegung des ersten Himmels geschlossen auf ein ihn bewegendes Unbewegtes *καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὖσα.* Alsdann verbreitet sich Aristoteles darüber, wie etwas bewegen könne, ohne selbst bewegt zu sein. Das Begehrte und Erkannte, im letzten Grunde dasselbe, sei von der Art, dass es bewege, ohne selbst bewegt zu werden, und auf diese Weise bewege auch das erste Bewegende, und dieses als der seiende Zweck, dessen Erreichung der Himmel erst anstrebt, für den darum der Zweck ein nicht seiender, nur ein Gegenstand der Liebe oder des Verlangens ist (*ἔστι γὰρ διττὸν τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ' οὐκ ἔστι, κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενον δὲ τἆλλα κινεῖ*). Aus der Unbewegtheit dieses Bewegenden folge weiterhin seine Unveränderlichkeit und durch beides sei das Sein desselben als nothwendig gegeben, und insofern sei das unbewegt Bewegende das Princip schlechthin (*ἐξ ἀνάγκης ἄρ' ἐστὶν ὄν· καὶ ᾗ ἀνάγκῃ, καλῶς, καὶ οὕτως ἀρχή*). Von einem solchen Principe, fährt Aristoteles fort, hängt der Himmel und die Natur ab (*ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*)[1]).

Aus dieser Stelle geht nur soviel hervor, dass die Gottheit der Zweck der Physis ist, wie diese der Zweck aller Wesen, die an ihr participiren, und dass die Gottheit ihrerseits sich zu keinem Ziele hinbewegt, da sie vielmehr selbst das höchste Ziel für Alles ist, während die Physis der Gottheit zustrebt und zustreben muss. In dieser ihrer Hinordnung zur Gottheit besteht ihre Abhängigkeit. Beide, Physis und Gottheit, sind ein *οὗ ἕνεκα οὗ*, die eine aber mehr als die andere, weil die Physis um der Gottheit, nicht diese um jener willen ist.

Die Physis repräsentirt sonach die Ordnung (*τάξις*), die Gottheit den Ordner (*στρατηγός*); und welches hier das richtige

---

[1]) De Coelo I, p. 279, a, 28 ff. *ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν* scheint sich mehr nach dem ganzen Zusammenhang auf den *οὐρανός* als auf *θεῖον τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον* zu beziehen.

Verhältniss sei, erhellt sofort: οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν (Metaph. Λ, 10 init.) In der Gottheit ist nur Sein, daher sie auch Zweck ist im Sinne des Seienden, der verwirklichte Zweck, während die Physis Zweck ist im Sinne des Nichtseienden, als ein im Processe des Werdens sich ewig verwirklichender und darum ewig unwirklicher Zweck. Je mehr die Physis als Zweck sich ihrem Ziele nähert, je mehr also der Zweckgedanke sich in einem Wesen verwirklicht[1]), desto näher kommt sie der Gottheit, und was würde sie hindern in der Gottheit selbst aufzugehen, wenn nicht die Materie der vollkommenen Verwirklichung des Zweckes eine unübersteigliche Schranke setzte?

Es lässt sich bei Aristoteles die Erfahrung machen, dass die Metapher regelmässig da Verwendung findet, wo das Denken über eine Schwierigkeit nicht Herr zu werden vermag. So wird ihm denn das Göttliche gleichfalls zur Metapher, so oft er sich in die Betrachtung des geheimnissvollen Wirkens der Physis vertieft. Die Ordnung und harmonische Uebereinstimmung aller Bewegungen, die ihm hier entgegentrat, wo Alles so frei und doch so nothwendig sich zu bethätigen scheint, wo auch das Vernunftlose eine Vernunftgemässheit verräth, die das Vernünftige in Schatten stellt, meldete ihm die Anwesenheit des Göttlichen sogar im niedrigsten Wesen, und für den Augenblick fielen jene Zwischeninstanzen, die Sphärengeister hinweg, und Alles war der Gottheit wieder so nahe als möglich. Soweit die Physis reicht, erstreckt sich ihr Walten: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον (Eth. Nik. VII, 14). So geschah es, dass Aristoteles auch die echt grie-

[1]) vgl. de part. anim. I, 1 p. 641, b, 15 ff. διὸ μᾶλλον εἰκὸς τὸν οὐρανὸν γεγενῆσθαι ὑπὸ τοιαύτης αἰτίας (es war vorher, b, 12 ff. von der φύσις als Zweckursache die Rede), εἰ γέγονε, καὶ εἶναι διὰ τοιαύτην αἰτίαν μᾶλλον ἢ τὰ ζῷα τὰ θνητά· τὸ γοῦν τεταγμένον καὶ τὸ ὡρισμένον πολὺ μᾶλλον φαίνεται ἐν τοῖς οὐρανίοις ἢ περὶ ἡμᾶς, τὸ δ' ἄλλοτ' ἄλλως καὶ ὡς ἔτυχε περὶ τὰ θνητὰ μᾶλλον. Damit mag es zusammenhängen, dass von Aristoteles mehrfach der Himmel und die Sphären als göttlich bezeichnet werden. Auch für den Menschen trifft dies zu.

chische Vorstellung von der Durchdringung der Gottheit und Physis nicht ohne weiteres ablehnte. Sie enthielt vielmehr in seinen Augen eine tiefe Wahrheit, einen Rest alter Weisheit, der sich bis auf seine Zeit, wie er glaubte, erhalten habe[1]).

War hingegen zu befürchten, dass man das Bild mit der Wirklichkeit selbst verwechselte, so bestritt Aristoteles der Physis den Charakter der Göttlichkeit und setzte sie eine Stufe tiefer und dem Dämonischen gleich[2]). Das Auskunftsmittel war nur aus Opportunitätsgründen eingegeben, in sich völlig bedeutungslos. Von einem anderen Gesichtspunkte aus konnte Aristoteles, ähnlich wie ihm die Pflanzen mit den Thieren verglichen leblos, mit dem Unorganischen verglichen aber belebt zu sein schienen, allen niederen Wesen ausser dem Menschen das *θεῖον* absprechen[3]) und auch diesem wieder im Vergleich zu den immateriellen Substanzen[4]) und endlich selbst diesen im Vergleich zu dem einen transsscendenten Wesen: *καὶ εἴπερ ἔστι τις τοιαύτη φύσις ἐν τοῖς οὖσιν, ἐνταῦθ' ἂν εἴη που καὶ τὸ θεῖον, καὶ αὕτη ἂν εἴη πρώτη καὶ κυριωτάτη ἀρχή* (Metaph. K, 7).

An einem Zusammenbestehen der immanenten und transscen-

---

[1]) Metaph. Λ, 8 p. 1074, b, 1 ff. *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν κ. τ. λ.*

[2]) de divin. 2 p. 463, b, 12 ff. *ὅλως δ' ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὀνειρώττει τινά, θεόπεμπτα μὲν οὐκ ἂν εἴη τὰ ἐνύπνια, οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν, δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία κ. τ. λ.*

[3]) de part. anim. II, 10 p. 656, a, 5 ff. Für das Menschengeschlecht, heisst es hier, hat die Physis ganz besonders Fürsorge getroffen. Sie hat ihm nicht nur Antheil am Leben, sondern an der Fülle des Lebens (*εὖ ζῆν*) verliehen und warum? *ἢ γὰρ μόνον μετέχει τοῦ θείου τῶν ἡμῖν γνωρίμων ζῴων ἢ μάλιστα πάντων.* Dazu vgl. a. a. O., IV, 10 p. 686, a, 27 ff. *ὀρθὸν μὲν γάρ ἐστι μόνον τῶν ζῴων διὰ τὸ τὴν φύσιν αὐτοῦ καὶ τὴν οὐσίαν εἶναι θείαν· ἔργον δὲ τοῦ θειοτάτου τὸ νοεῖν καὶ φρονεῖν κ. τ. λ.* Ueber das Letztere ausführlicher im X. Buche der Ethik.

[4]) vgl. de gen. anim. II, 1 p. 731, b, 24 ff. *ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀΐδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις, τὸ δὲ μὴ ἀΐδιον ἐνδεχόμενόν ἐστι καὶ εἶναι καὶ μεταλαμβάνειν καὶ τοῦ χείρονος καὶ τοῦ βελτίονος κ. τ. λ.*

denten Zweckursächlichkeit in der oben angegebenen Weise, wonach diese um ihrer selbst willen und jene um dieser willlen existirt, werden wir ungeachtet mancher Ungenauigkeiten im Ausdrucke festzuhalten haben. Der Begriff der Physis deckte sich für Aristoteles durchaus mit dem einer zweckbeherrschten Welt[1]). Ein einheitlicher Plan gelangt in ihr zur Verwirklichung und Entfaltung; Höheres nimmt Niederes auf, eine Stufe bereitet die andere vor. Fassen wir nun diesen Plan als Ganzes in's Auge, so sind wir gezwungen, in die Physis die Bedeutung des Weltzweckes hineinzulegen, und dies ist thatsächlich ihre Bedeutung an allen Stellen, wo es emphatisch heisst ἡ φύσις. Achten wir dagegen auf die einzelnen Theile, die sich zum Ganzen zusammenfügen, so statten wir selbstredend die Physis mit der Bedeutung des Einzelzweckes aus, in welchem der Weltzweck immer gerade soweit verwirklicht wird, als es die Individualität, in letzter Hinsicht also die Materie erlaubt, mit Freiheit in dem einen, mit Nothwendigkeit in dem anderen, wandelbar hier, unwandelbar dort, und in den vernünftigen Wesen eine Quelle unsäglicher Wonne, wofern sie, dem Zuge ihrer Physis folgend, in der Pflege des Geistigen sich selbst verewigen: *εἰ δὴ θεῖον ὁ νοῦς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, καὶ ὁ κατὰ τοῦτον βίος θεῖος πρὸς τὸν ἀνθρώπινον βίον· οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· — εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει* (Eth. Nik. X, 7).

Das Gute als Prius aller Bewegung im Grossen wie im Kleinen, im Freien wie im Unfreien ist der aristotelische Begriff der Physis[2]).

In der nacharistotelischen Entwicklung der Philosophie

[1]) vgl. Polit. VIII, 4 p. 1326, a, 32 f. *θείας γὰρ δὴ τοῦτο δυνάμεως ἔργον, ἥτις καὶ τόδε συνέχει τὸ πᾶν.*

[2]) de somno 2 p. 455, b, 17 f. *ἐπειδὴ λέγομεν τὴν φύσιν ἕνεκά του ποιεῖν, τοῦτο δ' ἀγαθόν τι.*

der Griechen tritt für die Geschichte des Begriffes der Physis in mehrfacher Hinsicht ein Wendepunkt ein.

Das Bestreben den Dualismus zu überwinden macht sich alsbald bemerkbar und führt auf der einen Seite zu einer pantheistischen, auf der anderen zu einer materialistischen Deutung der Physis. Beide Anschauungen sind verknüpft mit dem Namen der Stoa, allein vorbereitet wurden sie schon in der peripatetischen Schule, die pantheistische durch Theophrast und die materialistische durch dessen Schüler Strato.

Im Vordergrunde steht die Schule. Das Concrete, Individuelle, Charakteristische verschwindet im Allgemeinen, Unbestimmten, Ausdruckslosen der Zeitrichtungen und Schulüberlieferungen. Die Macht der Persönlichkeit ist gebrochen, und daher auch wenig ursprüngliche Schöpfungskraft in der Weltbegreifung, die ihre Stärke vielmehr darin findet, verschiedene Vorstellungen derart zu combiniren, dass der neuentstandene Begriff wohl nach allen schillert, aber weder die eine noch die andere klar zum Ausdruck bringt. Gerade am stoischen Begriffe der Physis besitzen wir ein interessantes Beispiel dieses Verfahrens, dessen praktische Folgen in der Ethik in ihrer ganzen Schärfe zu Tage treten.

In den Untergang der hellenischen Freiheit und Unabhängigkeit waren auch jene politischen und zugleich sittlichen Ideale verflochten, welche den Bestrebungen eines Sokrates, Plato und Aristoteles Sicherheit und Kraft verliehen hatten. Nach dem Zusammenbruch der äusseren Stützen verzichtete die Philosophie darauf, über den individuellen Menschen mit seinen Bedürfnissen hinauszugehen und statt des Gegebenen ein Besseres mit der Macht der Ueberzeugung von seiner Möglichkeit zu postuliren. Sie glaubte genug gethan zu haben, wenn sie dem Gemüthe in seinen Zweifeln zu Hülfe kam durch den Trost einer für dasselbe beseligenden Wahrheit. Diesem Ziele steuerten Stoicismus und Epicureismus ungeachtet ihrer inneren Gegensätze gleichmässig zu, bis die Skepsis auch hier zerstörend eingriff.

Zurückblickend auf die in vorliegender Schrift durchmessene Bahn,

fasse ich das Gesammtergebniss derselben in den Worten zusammen:

Der Begriff der Physis, einer der ersten, mit welchen Griechenlands Denker operirten und vielleicht sogar derjenige, an welchem sich die Einzelbetrachtung zu einer universellen Auffassung der Dinge emporrang, geschmeidig genug, um den verschiedensten Wandlungen sich anzupassen, materialistisch und spiritualistisch gedeutet je nach der Tendenz der Weltanschauung, bietet sich der Forschung dar als einen der treuesten Zeugen der die Reflexion bewegenden Individualität, so dass sich in ihm gerade auch wieder die Physis eines jeden einzelnen Denkers mit mehr oder weniger Bestimmtheit ausprägt.

How hard it is to hide the sparks of nature.

(Shakespeare, Cymbeline, III, 3).

Stellenübersicht[1]).

---

1) Die Ziffer in Klammer bezeichnet die Seitenzahl dieser Schrift, wo die betreffende Stelle citirt oder besprochen ist. Doch sollen der Vollständigkeit halber auch die nichtcitirten Stellen, in welchen *φύσις* als Terminus vorkommt, angegeben werden. Für den aristotelischen Sprachgebrauch kann mit Rücksicht auf den trefflichen Index Aristotelicus von jeder weiteren Stellenangabe hier abgestanden werden. Ast's Lexicon Platonicum leistet nicht die gleichen Dienste, und ist daher eine Uebersicht des platonischen Gebrauches nicht überflüssig. Bei den Vorsokratikern citire ich nach Mullach, fragm. philos. graec. I—II, bei den medicinischen Schriftstellern nach Kühn. Wo nichts beigefügt wird, enthält die betr. Stelle weder in sprachlicher noch in sachlicher Hinsicht etwas Bemerkenswerthes.

[2]) *οὐ σοφίᾳ ... ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες.*

[1]) Man vgl. dazu de virtute 376 A; 377 B; 378 CDE; 379 ABCD.

1) φύσει ἠναγκάσθαι ταῦτα μάλιστα φιλεῖν.

2) πιστοὺς δὲ μὴ νόμιζε φύσει φύεσθαι ἀνθρώπους· πᾶσι γὰρ ἂν οἱ αὐτοὶ πιστοὶ φαίνοιντο, ὥσπερ καὶ τἄλλα τὰ πεφυκότα πᾶσι τὰ αὐτὰ φαίνεται.

3) ἐπεὶ δ' ἀμφότερα ταῦτα καὶ ἔργων καὶ ἐπιμελείας δεῖται τά τε ἔνδον καὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν φύσιν . . . εὐθὺς παρεσκεύασεν ὁ θεὸς . . . τὴν μὲν τῆς γυναικὸς ἐπὶ τὰ ἔνδον ἔργα καὶ ἐπιμελήματα, τὴν δὲ τοῦ ἀνδρὸς ἐπὶ τὰ ἔξω ἔργα κ. ἐπιμ. Vgl. S. 90, A 1 und 100 ff.

Nachträge und Verbesserungen.

Seite 12 und 21 sind die betr. Verse im Texte der Raumersparniss wegen im Drucke nicht als Verse hervorgehoben worden, während irrthümlicherweise S. 13 A. 1 die heraklitische Sentenz als Vers gedruckt wurde.

— 36 Zeile 6 v. o. *ἄνθρωποι* statt *ἀνθρώπωι* und Z. 9 Parmenides statt Xenophanes.

— 38 — 16 v. o. Parmenides statt Permenides.

— 46 — 3 v. u. *γνῶσις* statt *γνώσις*.

— 47 — 10 und 12 v. o. Anspannungen statt Ausspannungen.

— 53 — 5 v. u. Nochmals statt Nachmals.

— 61 A. 1 sind unerwähnt geblieben Resp. IX, 577 C (*παθήματα* s. v. a. Verhältnisse, Lage; vgl. 579 D *πάθος*); X, 604 BD (*πάθος* s. v. a. Leiden, jedoch nicht als Gefühl; ebenso 612 A *πάθη*); 610 B (*διὰ ταῦτα τὰ παθήματα τοῦ σώματος* ähnlich wie V, 462 B.) Ausserdem vgl. man Gorg. 524 D und Phileb. 52 B.

— 77 A. 1. In Leg. IV, 711 B lässt *προτρέπεσθαι* die Nebenbedeutung einer mit Nachdruck verbundenen Thätigkeit leicht erkennen. Im Index Aristot. sind folgende Stellen zu *προτρέπειν* nicht angegeben: Rhetor. I, 6 p. 1362, a, 15; 7 p. 1365, b, 19 ff.; 8 p. 1366, a, 17; II, 23 p. 1398, a, 14; p. 1399, b, 31 f.; p. 1400, a, 1 ff. Bezüglich der Lehre von den artic. Lauten vgl. Arist. Hist. anim. IV, 9 p. 536, a, 2 ff.; b, 11 f.

— 118 Zeile 22 v. o. 370 statt 360.

